CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

# LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

*Cum permissu superiorum.*

D. L., 2e trimestre 1960. — Imprimeur, nº 2.212.

# LA MAISON-DIEU

N° 62

## SOMMAIRE

### DOM LAMBERT BEAUDUIN

A.-M. R. ..... *Notre Père, Dom Lambert Beauduin* ..... 7

A.-G. Martimort. *Dom Lambert Beauduin et le Centre de Pastorale Liturgique* (extrait des *Questions liturgiques et paroissiales*) ..... 10

*Travaux de Dom Lambert Beauduin publiés par le C.P.L.* ..... 16

★

### LE LECTIONNAIRE LATIN-FRANÇAIS

*Lettres de S. Em. le Cardinal* Tardini, *de la part du Saint-Père, et de S. Em. le Cardinal* Ottaviani *à S. Exc. Mgr Joseph-Marie* Martin *sur le Lectionnaire* ..... 18

S. Exc. Mgr Gabriel-Marie Garrone, archevêque de Toulouse. *La Parole de Dieu et le Lectionnaire* ..... 20

La commission de traduction du lectionnaire. *Principes de la traduction* .. 24

A.-M. R. et Joseph Gelineau, s. j. *Pourquoi tutoyer Dieu dans les traductions bibliques?* . 28

Roger Poelman. *Examen du Lectionnaire latin-français* ..... 32

Dom JEAN GRIBOMONT, moine de Saint-Jérôme. *L'Eglise et les versions bibliques* ..... 41

Dom OLIVIER ROUSSEAU, moine de Chevetogne. *Lecture et présence de l'Apôtre à la liturgie de la messe.* 69

M.-D. B. : *A travers les Revues. Sur l'art de traduire* (Marcelle AUCLAIR, « Traduire », sept.-oct. 1959), 79. — *Sur le lectionnaire* (Chanoine ROSE, « Bible et Vie chrétienne », nov.-déc. 1959, 82. — *L'ambon* (« L'Art Sacré », janv.-fév. 1960), 86.

★

## PROBLÈMES GÉNÉRAUX DE PASTORALE LITURGIQUE

JEAN VILNET, directeur au Grand Séminaire de Langres. *La diversité des assemblées liturgiques et leur éducation* ..... 87

Cette conférence à la session de Versailles (cf. notre n° 60) garde tout son intérêt en étant publiée à part, car elle soulève les problèmes de la liaison entre pastorale liturgique, sociologie religieuse, et pastorale d'ensemble.

ROGER ETCHEGARAY, directeur des Œuvres de Bayonne. *Insertion de la pastorale liturgique dans une pastorale d'ensemble du diocèse.* 102

Rapport présenté à la première réunion des Commissions diocésaines de pastorale liturgique organisée par le C.P.L.

★

## ACTUALITÉS DE LA PASTORALE LITURGIQUE

A.-G. MARTIMORT. *Décret du Saint-Office sur les communions du soir* .... 123

A.-G. M. *Décret de la S. C. des Rites sur les prières à réciter après la messe* ..... 130

S. Exc. Mgr L'ARCHEVÊQUE DE BESANÇON. *Réception du sacrement du baptême* ..... 134

Dom ADRIEN NOCENT, moine de Maredsous. *Le nouveau rituel du mariage pour les diocèses belges* ..... 137

## La pastorale liturgique en Espagne

Mgr MIRANDA VICENTE †. *La campagne nationale de participation à la messe* .. 142

C. SANCHEZ ALISEDA †. *Réalisations de notre mouvement liturgique* ..... 146

★

## BIBLIOGRAPHIE

J. NABUCO : *Ius pontificalium. Introductio in coeremoniale episcoporum*, 151 (A.-G. M.). — Mgr LÉON GROMIER : *Commentaire du « Ceremoniale episcoporum »*, 152 (LOUIS BOUYER). — H. FOERSTER : *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, 153 (P. J.). — V. GRUMEL : *Traité d'études byzantines, I, La chronologie*, 154 (N.-M. DENIS-BOULET). — PASQUALE TESTINI : *Archeologia cristiana, Nozioni generali*, 157 (N.-M. DENIS-BOULET). — I.-H. DALMAIS : *Les liturgies d'Orient*, 161 (D.O.R.). — R. VIELLIARD : *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, 162. — L. C. MOHLBERG : *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, 163. — G. MILLET : *Broderies religieuses de style byzantin*, 164 (P. JOUNEL). — ADOLF ADAM : *Firmung und Seelsorge*, 165 (P.-Th. CAMELOT). — V. SAXER : *Le culte de Marie-Madeleine en Occident*, 168 (RAYMOND BOYER). — Ch. COURTOIS : *Les Vandales en Afrique*. — E. MAREC : *Monuments chrétiens d'Hippone*, 169. — G. DEANESLY : *Histoire de l'Europe du haut moyen âge*, 171. — J. GAUDEMET : *L'Église dans l'Empire romain*, 172 (P. JOUNEL).

ALAIN DE SAUVEBŒUF. *Les missels pour enfants* ..... 173

★

*Le lieu de la célébration* (Session du C.P.L. à Versailles, 30 août-1er septembre 1960) ..... 177

Semaine d'étude pour professeurs de Liturgie au Mont César (Louvain) du 18 au 23 juillet 1960 ..... 78

## Notre Père
# DOM LAMBERT BEAUDUIN

Dom Lambert Beauduin nous a quittés le 11 janvier 1960, très doucement, très discrètement, après plusieurs mois d'une immobilité douloureuse qui l'avait à peu près sevré de toute activité extérieure et même de toute participation à la prière liturgique (il s'était traîné à l'office jusqu'à la limite de ses forces). Mais il est resté présent jusqu'au bout par son regard si attentif, par ses paroles souvent facétieuses, par sa bonté.

Ceux qui ont eu le privilège de le connaître, de l'aimer, d'être aimés de lui, peuvent dire qu'ils ont rencontré dans leur vie un grand homme d'Eglise. Missionnaire du travail dans le clergé de Liège sous Léon XIII, pionnier du renouveau liturgique au Mont César sous Pie X, apôtre de l'œcuménisme sous Pie XI, à Saint-Anselme et au Monastère de l'Union à Amay; patriarche vénéré du renouveau liturgique devenu universel sous Pie XII : on peut résumer sa vie en montrant son accord avec chacun des pontificats successifs... et pourtant y eut-il homme moins conformiste et plus indépendant que lui ?

C'est que Dom Lambert n'a jamais été l'homme d'une idée, d'un parti ou d'une mode. Il n'a jamais été que l'homme de la foi : une foi simple, vigoureuse, héroïque. Foi aux trois Personnes, foi en Jésus-Christ, foi en l'Eglise dans son mystère sacerdotal. Ainsi il était établi à un plan supérieur qui lui permettait d'être à la fois charitable et malicieux (parce que détaché), enthousiaste et sans illusions, profond et ingénu.

Ceci ne veut pas dire qu'il ait choisi la facilité, ou triomphé par la seule bonhomie. Il a toujours été en avance sur

son temps, et cela n'allait pas sans épreuves. S'il fut un patriarche, non pas tant par sa longévité que par son sens des vérités fondamentales, par son don de sourcier, on peut dire aussi qu'il a été un prophète. Et chacun sait que les prophètes connaissent toujours la contradiction.

Sans cette contradiction, qui l'exila loin du monastère qu'il avait fondé, Dom Lambert n'aurait pas été à l'origine du C.P.L. et de cette revue. Certes, nous devons beaucoup à *La Piété de l'Eglise*, au *Manuel de liturgie fondamentale*, aux *Semaines liturgiques* du Mont César, aux *Questions liturgiques et paroissiales* fondées par lui (comme il a fondé aussi *Irénikon*). Avant la première guerre mondiale déjà Dom Lambert avait dépassé le stade d'un renouveau liturgique étranger à la pastorale : s'il n'a pas employé le premier l'expression de Pastorale liturgique, c'est bien lui qui a eu l'intuition de la chose. Mais c'est son long séjour aux environs de Paris, c'est le contact de sa personnalité rayonnante qui ont permis au C.P.L. de naître.

Les *Questions liturgiques et paroissiales* publiaient en septembre 1959 un numéro spécial pour le cinquantenaire du mouvement liturgique (exactement le cinquantenaire du rapport de Dom Lambert au Congrès de Malines). M. Martimort y donnait un article qui rappelait excellemment tout ce que le C.P.L. doit à Dom Lambert. Avec l'aimable autorisation de cette revue, notre sœur aînée, nous en reproduisons la plus grande partie. Il serait dommage que tous les lecteurs de *La Maison-Dieu* ne sachent pas avec précision tout ce que nous devons à celui qui nous a quittés mais que nous considérons toujours comme notre Père.

Dom Lambert aurait mérité beaucoup mieux que ces quelques lignes trop brèves et trop banales. Mais il faudra un peu de recul pour découvrir toute la grandeur et tous les aspects d'une personnalité aussi riche. Espérons que ses fils nous donneront sans trop tarder la biographie complète qu'il mérite.

Nous commencions en le caractérisant comme un homme d'Eglise. Disons pour terminer que c'était un homme de Dieu, pleinement moine et pleinement prêtre. A ceux qui semblent s'inquiéter, à l'heure actuelle, de voir le mouvement liturgique (à travers ses plus mauvaises réalisations

sans doute) négliger les valeurs d'intériorité et de contemplation, nous ne pouvons donner meilleur conseil que de relire quelques textes de Dom Lambert (on a recueilli les principaux dans les *Mélanges liturgiques* de son Jubilé). Il est impossible de ne pas être saisi par la profondeur du sentiment religieux, par le rayonnement théologal, par la *dévotion* — au sens fort et classique du mot — qui s'en dégagent.

En suivant les orientations tracées dès le début par Dom Lambert, le mouvement liturgique ne peut craindre ni déviation doctrinale, ni appauvrissement intellectuel, ni aucun détriment pour la piété.

A.-M. R.

*P. S.* — On lira dans les *Q. P. L.* de 1960, n° 1, le bel éloge prononcé aux obsèques par le R. P. Prieur de Chevetogne, et le « témoignage de disciple » rendu par M. le chanoine Croegaert (ce bon ouvrier du mouvement liturgique vient de mourir, le 28 mai 1960, à soixante et onze ans. *L'Union* de mai 1960 publie deux témoignages substantiels de Dom Olivier Rousseau : *Un pionnier du mouvement liturgique*, et du R. P. Maurice Villain : *Un pionnier de l'Unité chrétienne*. Il est bien qu'une revue aussi engagée dans la pastorale pratique que l'*Union* ait accordé cette place d'honneur à Dom Lambert. — La communauté de Taizé lui adresse un adieu ému dans le n° 54 de sa revue *Verbum Caro*. — Dom Olivier Rousseau évoque son action œcuménique dans *Irénikon*, tome XXXIII, 1er trimestre.

# DOM LAMBERT BEAUDUIN ET LE CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

Le 20 mai 1943, dans une salle des Editions du Cerf, se trouvèrent réunies un certain nombre de personnes invitées par les Pères Dominicains en vue d'envisager les possibilités et les conditions de fondation d'un Centre de pastorale liturgique. On avait demandé à Dom Lambert Beauduin, âgé de soixante-dix ans, de présider la réunion : ce geste ne traduisait pas seulement l'admiration que l'on éprouvait à l'égard de l'initiateur et du vétéran du mouvement liturgique, il reconnaissait publiquement le rôle que le moine belge avait joué dans la préparation lointaine et prochaine du Centre que l'on voulait fonder.

La préparation lointaine : il faudrait pouvoir faire l'histoire de l'influence exercée sur le clergé de France par les Semaines liturgiques d'avant la guerre de 1914 et d'entre les deux guerres, par les *Questions liturgiques et paroissiales,* le *Bulletin paroissial liturgique*, les livres et articles du P. Lambert, de Dom Lefebvre, de Dom Marmion et par les visites aux monastères de Maredsous, du Mont César, de Lophem...

. . . . . .

Mais il fut donné à Dom Lambert Beauduin d'avoir une influence plus immédiate sur le mouvement liturgique français. Obligé en 1931 de quitter le prieuré d'Amay qu'il avait fondé, c'est en France qu'il s'établit et demeura jusqu'à ce qu'en 1951 il pût regagner son monastère transféré à Chevetogne. Dans son exil, il avait pour toute bibliothèque l'*Histoire des conciles* d'Hefele-Leclercq et quelques notes personnelles. Mais il ne demeura pas inactif : à Cormeilles-en-Parisis puis à Chatou, il tient cellule largement ouverte à tous les visiteurs; surtout il prêche des retraites sacerdotales : La Pierre-qui-Vire (1936); Paray-le-Monial (1938); Clamart (1937); fréquemment on le retrouve au

Thieulin, dans le diocèse de son ami l'évêque de Chartres, pour des retraites également. Ceux qui prirent part à ces exercices furent toujours impressionnés par la flamme qu'apportait le P. Lambert à présenter la liturgie comme la véritable école de vie spirituelle, comme le foyer de tout apostolat; mais à la parole, le P. Lambert ajoutait une initiation concrète : le matin et le soir, les Laudes et les Vêpres étaient chantées; au cours de la journée, les petites heures de l'office rythmaient les réunions; à la veillée, les Nocturnes étaient partiellement chantés; des carrefours envisageaient la manière de faire participer les fidèles à la messe, de les intéresser à la célébration des vêpres et autres sujets de pastorale pratique. C'était donc comme le prélude à ce que seraient plus tard les sessions du C.P.L. Bien mieux : une nouvelle retraite sacerdotale, donnée par le P. Lambert à Clamart en 1942, produisit une telle impression sur ses participants que, pour en prolonger les effets, Mgr Chevrot organisa des réunions périodiques aux cours desquelles on discutait sur l'esprit de la liturgie, et sur la pastorale liturgique. Ce groupe de prêtres constitua l'un des noyaux du Centre à sa fondation, à côté d'autres qui, venant d'autres horizons, avaient peut-être d'autres conceptions de la liturgie. Du moins, en apportant au projet dominicain d'un Centre de pastorale liturgique son patronage enthousiaste et souriant, le P. Lambert lui fournissait aussitôt des adhérents déjà convaincus et expérimentés.

Une fois fondé le C.P.L., le P. Lambert lui a donné une collaboration assidue qui n'a connu aucune interruption jusqu'à ce qu'il quitte la France pour n'y plus revenir. Pas de réunion de comité, de session d'étude où il ne fût présent, intervenant dans la discussion, donnant son avis et ses conseils. Presque chaque fois, on lui demandait de faire un rapport, destiné à être ensuite publié dans *La Maison-Dieu* ou les volumes collectifs de *Lex Orandi*. C'est ainsi qu'il a parlé à la session de Vanves de 1945 sur *Baptême et eucharistie*, à celle de 1946 sur *La messe sacrifice de louange*, à celle de 1948 sur *le Viatique*, à celle de 1949 sur *Ciel et résurrection*.

S'adressant à un auditoire ne dépassant pas une centaine de personnes, il pouvait aisément lui confier tour à tour ses enthousiasmes, ses étonnements, ses malices, mais l'enthousiasme dominait toujours, provoqué par les éblouissantes perspectives qu'il découvrait dans un texte conciliaire ou patristique, dans un fait liturgique du passé ou du présent.

Il n'avait pas besoin de surcharger ses exposés de nombreuses références historiques : il allait droit aux textes décisifs, qu'il commentait avec amour, dont il tirait toutes les consé-

quences, auxquels il confrontait la pratique ou la théorie appauvries et parfois mesquines des périodes de décadence...

. . . . . .

Une seule fois, en 1945, Dom Lambert Beauduin prit la parole devant la foule d'un Congrès, le Congrès de Saint-Flour. Ce fut pour prononcer un vigoureux plaidoyer pour *La messe chantée, sommet de la vie paroissiale.* Vigoureux, mais sain, équilibré, allant à l'essentiel et laissant délibérément l'accessoire...

. . . . . .

Si, des principes, il passait à l'application pour laquelle il suggérait des règles pastorales, on peut se rendre compte qu'il décrivait, treize ans en avance, une bonne partie de l'Instruction de la Congrégation des Rites *De musica sacra.*

Car la contemplation des merveilles de la liturgie, sous peine d'être évasion utopique, entraîne à un triple retour au réel. Le premier, le plus inéluctable quoique souvent le plus oublié, c'est le combat spirituel. Dom Lambert Beauduin ne manquait pas de le rappeler fréquemment; la spiritualité de la louange divine qu'il répandait avec tant de flamme dans ses conférences, dans ses articles — il a même écrit, pour une collection du C.P.L. presque mort-née, une délicieuse brochure, *Alleluia* —, n'était pas dilettantisme, tout au contraire : elle exige oubli de soi et de ses intérêts, attitude filiale envers Dieu, détachement de tout ce qui passe pour s'établir dans l'attente du retour glorieux du Christ; il se sentait étranger aux puérilités (*sic*) médiévales concernant la suppression de l'*alléluia* et regrettait que, l'authentique louange ayant été perdue de vue, le mot « vidé de son premier sens n'a plus servi que de prétexte soutenant des *jubilus* et des neumes sans fin ». Au Thieulin, en 1946, devant un groupe de professeurs de grand séminaire dont deux sont depuis devenus évêques, il montrait comment la liturgie est une école d'ascèse, mais d'une ascèse dans l'amour et la paix : *in via mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum;* tout en maintenant le chrétien dans la nuit de la foi, elle lui apporte le gage et l'image du ciel, de même que le pèlerin, priant dans l'obscurité de Notre-Dame-de-sous-Terre, entend l'écho assourdi des offices de la cathédrale qui est au-dessus.

Le second effort liturgique est pastoral. Dès aujourd'hui, et sans attendre des réformes que le P. Lambert en 1945 croyait encore lointaines, il faut faire vivre la liturgie à nos fidèles. Dur travail d'une éducation lente, patiente que ne remplace aucune panacée. Le P. Lambert, qui gardait la profonde expérience acquise dans son ministère apostolique, avait vite fait de

dépister les contrefaçons de la pastorale, les alibis et les irréalismes. Ce vieillard exilé avait une âme tellement jeune que jamais aucun prêtre n'aurait pu se plaindre de n'être pas compris de lui dans les difficultés de son ministère; mais il avait aussi un tel sens du dépôt de la foi, de la tradition et de la vie de l'Eglise qu'il décelait aussitôt les paralogismes des slogans et les dangers d'attitudes partielles.

Enfin, il fallait bien reconnaître que la liturgie avait besoin d'être réhabilitée officiellement et restaurée; au 20e siècle un apôtre de la liturgie ne peut s'empêcher de travailler à une profonde réforme des mentalités et aussi à souhaiter des réformes dans la législation.

Or, sur de nombreux points, les vœux de Dom Beauduin ont été déjà satisfaits, si rapidement et si complètement qu'il en était tout étonné : il a vu triompher avec éclat la cause à laquelle il avait voué sa vie, pour laquelle il avait supporté tant d'épreuves et de contradictions. Ce fut d'abord l'Encyclique *Mediator Dei* de 1947, dont il fit aussitôt le commentaire devant le comité du C.P.L. : alors que mon vieux maître le P. Cavallera, ne lisant que la moitié de l'encyclique, croyait y voir la justification de ses outrancières positions de 1913, alors que les jeunes liturgistes étaient surtout émus du ton réservé et des mises en garde innombrables du document pontifical, le P. Lambert discernait aussitôt l'essentiel :

> La liturgie, sous-estimée jadis dans le domaine de l'authentique spiritualité, naguère encore inconnue de la plupart, dépréciée par plusieurs, tenue pour un archéologisme démodé qui avait trouvé refuge dans les cloîtres, cette liturgie qui n'était même dans la sphère ecclésiastique (celle de la formation cléricale, des disciplines théologiques, de la pastorale) qu'une réalité mineure et souvent tenue pour négligeable; cette inconnue, la Cendrillon d'hier, est rétablie dans ses droits et ses titres de primauté par l'autorité suprême, par un document solennel, unique.
>
> L'encyclique *Mediator Dei*, ajoutait-il, est avant tout une œuvre doctrinale : incomparable traité fondamental de la liturgie, qui établit la transcendance de cette activité sacerdotale de l'Église et met en un puissant relief tous les trésors sanctifiants qu'elle tient en réserve sous l'enveloppe sensible de ses textes, de ses rites, de ses symboles.

Les mises en garde de l'encyclique n'effarouchaient pas le P. Lambert. Avec l'extraordinaire vigueur de son regard, il situait le document dans une perspective catholique universelle :

> Il s'exposerait à bien des méprises et des incompréhensions, le chrétien qui apporterait à cet examen un esprit de clocher, que ce soit le clocher d'une paroisse, d'une cathédrale, d'une métro-

pole ou même d'une patriarcale. Bien des choses qui pourraient nous paraître manquer de pertinence chez nous peuvent trouver une application très opportune ailleurs et vice versa.

Le Saint-Père imite ici la discrétion de Jacob, en route pour Chanaan. Malgré les impatiences et les objurgations d'Esaü, Jacob préférait faire le trajet à petites journées, au pas des agnelles et des brebis mères. Les initiateurs que ces actes d'autorité effraient ou découragent, ne sont pas dignes de leur tâche... Les avant-gardes marchent sans se rendre compte, dans leur impatience, qu'ils se séparent de plus en plus de la masse des fidèles.

Avec le recul de douze ans, il faut reconnaître que le P. Lambert avait jugé juste : l'encyclique *Mediator Dei* a donné, dans le monde entier, le branle à un essor liturgique inouï. Pie XII précisait lui-même en 1956 devant les congressistes d'Assise dans quel esprit il avait écrit son document, et cela en des termes qui ne laissaient place à aucune hésitation : « Le mouvement liturgique est apparu comme un signe des dispositions providentielles de Dieu sur le temps présent, comme un passage du Saint-Esprit dans son Eglise... » Malheureusement, le P. Lambert n'était pas présent à cette triomphale consécration : depuis quelques années, les infirmités le retiennent prisonnier de sa cellule à Chevetogne; mais de son écriture de plus en plus fine et serrée, il exprime sa joie dans ses lettres aux amis : « La pauvre Cendrillon brusquement traitée en maîtresse », répète-t-il.

Un autre événement décisif, ce fut en 1951 la restauration de la Vigile pascale. L'heureuse surprise qu'en éprouve Dom Lambert Beauduin, loin d'arrêter son élan, ne fait au contraire qu'agrandir ses espérances, qu'il confie aussitôt aux lecteurs de *La Maison-Dieu*, sous le titre : *Le décret du 9 février 1951 et les espoirs qu'il suscite*. Il y voit en effet la solution concrète d'un grave problème de fond : une restauration liturgique suppose que l'on avoue des décadences et que l'on accueille le travail des historiens, sans pour autant verser dans l'archéologisme justement condamné; une réforme liturgique doit procéder d'un retour aux sources, d'une fidélité à la tradition qui n'exclut nullement la satisfaction des besoins du peuple d'aujourd'hui. Dans les rubriques de l'*Ordo sabbati sancti*, le P. Lambert discerne le germe de futurs progrès; qu'on relise les désirs qu'il exprime à cette occasion : nous les faisons pleinement nôtres, et nous supplions ardemment le Siège apostolique de les satisfaire : suppression des doublages par le célébrant des lectures et chants; suppression du dernier évangile et des prières de Léon XIII. Il ajoutait en terminant : « Ces souhaits ne diminuent en rien la fidélité et la soumission à toutes les dispositions actuelles de

la liturgie romaine; nous sommes prêts à toute éventualité : à la patience, à la résignation, aux reproches, comme à la joie et à l'action de grâces. »

D'autres vœux encore lui étaient chers, qui sont également nôtres et dont nous attendons comme lui la réalisation dans la patience : la simplification du sanctoral, la restauration du rituel du baptême des adultes, surtout la concélébration. De la concélébration, il reparlait sans cesse : à propos de la grand-messe, de la consécration épiscopale; il y voyait une manifestation importante du mystère de l'Eglise; d'ailleurs, il ne la comprenait qu'autour de l'évêque; et son esprit était trop positif pour l'entraîner vers de ces stériles et dangereuses spéculations qui compromettent les réformes pour des siècles en les associant à une mauvaise théologie.

Si d'autre part le dernier mot était toujours celui de l'obéissance joyeuse et paisible, de la soumission amoureuse et admirative, il ne faudrait pas croire que Dom Lambert Beauduin eût éteint la vivacité juvénile, la franchise du regard et de la parole. A côté de ce qu'il admirait, il y avait ce qu'il critiquait; sa critique est d'autant plus valable qu'elle est plus sereine et souriante. C'est pourquoi les directeurs du C.P.L. ont fait parfois appel à lui pour répondre à des casuistes chagrins, voire pour commenter des décisions liturgiques qui procédaient d'un autre esprit que la Vigile pascale, comme le commun des souverains pontifes, ou la nouvelle messe pour la fête de l'Assomption; il ne se contentait pas d'ailleurs d'exprimer franchement des réserves justes et mesurées, il proposait des solutions ultérieures et ne perdait jamais de vue l'essentiel : « La valeur cultuelle essentielle de la messe *Signum magnum* est égale à la messe la plus ancienne de nos sacramentaires...; mais... la langue de l'Eglise doit se soumettre à un ensemble de dispositions qui font sa noblesse et sa beauté. » Et par parenthèse, il faut convenir que le P. Lambert excellait à commenter un texte législatif, dont il mettait en valeur les dispositions nouvelles, dont il discernait la place dans une évolution d'ensemble, qu'il éclairait par les circonstances; dès le premier fascicule de *La Maison-Dieu*, il avait proposé des *Normes pratiques pour les réformes liturgiques* dont la sagesse demeure intacte après quatorze ans, bien que nous ne souscrivions pas à ses sévérités contre la coutume.

Les prophètes n'ont pas manqué autour du berceau du Centre de Pastorale liturgique; ils n'étaient pas de tout repos; leurs transes, semblables à celles du cordon de nâbim qui entraîna Saül, auraient pu être fatales à l'œuvre naissante. Dom Lambert Beauduin voyait mieux qu'eux et plus loin; il maintenait sans

cesse la droite ligne avec un discernement sans erreur. Ce service inappréciable n'est pas le seul : il a fait du bien par son amitié rayonnante et encourageante, à laquelle le P. Duployé se plaisait à rendre un public hommage en 1947. Le signataire du présent article ne peut davantage taire le bienfait et le réconfort de tant de prévenances affectueuses dont il a été comblé : un matin de février 1949, le P. Lambert, qui avait peut-être célébré la messe plus tôt qu'une heure avant l'aurore, était sur le quai de la gare de Chartres pour m'accueillir et prendre part à une fête de famille.

*Obsecro ut fiat in me duplex spiritus tuus... Pater mi, pater mi, currus Israel et auriga ejus.*

Aimé-Georges Martimort
(dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, septembre 1959).

## Travaux de Dom Lambert Beauduin publiés par le C.P.L.

— Articles dans *La Maison-Dieu* :

*Normes pratiques pour les réformes liturgiques*, 1 (1945), 9-22.
*La messe chantée, sommet de la vie paroissiale*, 4 (1945), 104-123.
*Constitution Apostolique sur le rôle des évêques co-consécrateurs*, 5, (1946), 107-110.
*Le Commun des Souverains Pontifes*, 5 (1946), 110-113.
*Baptême et Eucharistie*, 6 (1946), 56-75.
*La concélébration*, 7 (1946), 7-26.
*Le sacrement de Confirmation administré par les curés*, 9 (1947), 96-100.
*L'encyclique « Mediator Dei »*, 13 (1948), 7-25.
*Le Viatique*, 15 (1948), 117.
*La communion en dehors de la messe*, 17 (1949), 127-129.
*Les messes « en noir »*, 17 (1949), 129-130.
*Le culte des saints dans la liturgie*, 21 (1950), 71-81.
*La nouvelle messe pour la fête de l'Assomption*, 25 (1951), 140-144.
*Le cierge pascal*, 26 (1951), 23-27.

*Le décret du 9 février 1951 et les espoirs qu'il suscite*, 26 (1951), 100-111.

Recension de l'ouvrage *Le Schisme de Photius* de F. Dvornik, 29 (1952), 151.

*Pour la restauration de la Semaine Sainte*, 45 (1956), 5-8.

— Études publiées dans la collection « Lex Orandi :

*La messe, sacrifice de louange dans* : « La messe et sa catéchèse », 1947, pp. 138-153.

*Ciel et Résurrection* dans : « Le mystère de la mort et sa célébration », 1951, ch. x, pp. 253-272.

— Brochure dans la collection « Bible et Missel » :

*Alleluia*, 1948.

N.B. — Lire aussi : Dom Olivier Rousseau : *Dom Lambert Beauduin, apôtre de la liturgie et de l'Unité chrétienne*, dans *La Maison-Dieu*, 40 *bis* (1954), 128-132.

On trouve commodément d'autres textes importants de Dom Lambert, notamment *La piété de l'Église*, rassemblés dans les *Mélanges Liturgiques* qui lui furent offerts pour ses quatre-vingts ans (Mont César, Louvain, 1954).

Bibliographie complète dans *Irénikon*, 1er trimestre 1960, pp. 21-28.

# LE LECTIONNAIRE LATIN-FRANÇAIS

Segreteria di stato
di sua santita

N. 28714

*Dal Vaticano, il 11 janvier 1960.*

Monseigneur,

Le Saint-Père a reçu et vivement agréé l'exemplaire du *Lectionnaire latin-français*, que Votre Excellence, en sa qualité de président de la Commission épiscopale de Pastorale et de Liturgie lui faisait parvenir récemment en hommage.

Grâce aux textes ainsi groupés et soigneusement traduits et édités, la lecture publique des épîtres et des évangiles des dimanches et fêtes dans les églises de France pourra être assurée dans d'heureuses conditions de clarté et d'uniformité, et les fidèles seront mis en mesure de mieux s'unir à la célébration liturgique de la sainte messe.

Sa Sainteté ne peut que se réjouir de cette initiative très opportune et féliciter ceux qui en ont mené à bien la réalisation. C'est en effet un des soucis majeurs du Père Commun, dans le domaine pastoral, de voir tous Ses fils participer de façon toujours plus vivante et plus active à la vie de l'Église et notamment à l'acte essentiel qu'elle rend à Dieu, le Sacrifice de l'autel.

Sa Sainteté souhaite paternellement que l'utilisation du *Lectionnaire* produise, dans le peuple chrétien, les bienfaisants résultats qu'en attend à si juste titre l'Episcopat français, et dans ces sentiments, Elle vous envoie,

avec Ses vives félicitations, une particulière Bénédiction apostolique.

Veuillez agréer, Monseigneur, avec mes remerciements pour l'exemplaire de ce livre que vous m'avez aimablement adressé, l'assurance de mes sentiments entièrement dévoués en Notre-Seigneur.

D. Card. Tardini.

S. Exc. Rme Mgr Joseph-Marie Martin,
Archevêque de Rouen.

---

*30 décembre 1959.*

... J'ai admiré la perfection technique avec laquelle cet ouvrage, dont je connaissais déjà le texte excellent, a été réalisé. Et je ne puis que lui souhaiter un très vif succès, de sorte que les catholiques de France, dans toutes les églises du pays, puissent entendre la proclamation de la Parole de Dieu dans le même texte uniforme.

A. Card. Ottaviani.

# LA PAROLE DE DIEU ET LE LECTIONNAIRE

C'est un grand événement que l'intervention, pour nous jusqu'ici inouïe, de sa langue de tous les jours au cœur même du Mystère, dans la célébration solennelle de l'Eucharistie.

C'est une grande chance, mais aussi *un grand risque*!

Sous ce vêtement « de tous les jours » les fidèles reconnaîtront-ils une Parole plus qu'humaine, une Parole de Dieu ?

Exprimée dans la langue « commune », la Parole divine ne va-t-elle pas courir le danger de ne plus apparaître « sacrée », c'est-à-dire de manquer son but qui est de faire naître la foi ?

***

Car la Parole de Dieu n'est pas une parole d'homme (I Thess., 2, 13).

Toutes les promesses qu'elle porte en elle sont liées à ce qu'elle est offerte comme venant de Dieu et accueillie comme telle.

Alors, mais alors seulement, *elle ne peut pas ne pas être efficace*.

Alors elle change le cœur, elle le met en accord avec Dieu, elle introduit, par ce qu'elle signifie, dans une lumière qui n'est plus celle de l'homme et de la terre.

Elle assimile à Dieu. Elle produit ce qu'elle signifie dans le cœur qui la reçoit.

Peut-être la forte leçon de l'Église à qui nous devons d'avoir gardé le sens de l'efficacité du Sacrement nous

induit-elle, par notre faute, à ne plus bien voir que la Parole de Dieu même hors du Sacrement, si elle est de Dieu, ne peut pas ne pas être efficace par elle-même.

*
* *

Mais il faut pour cela qu'elle soit vraiment de Dieu. Et le prêtre est responsable de veiller, à l'heure où un nouvel usage, en rendant cette Parole heureusement plus accessible à l'esprit dans le langage banal, pourrait à notre insu la « banaliser ».

Et c'est pourquoi il importe que cette Parole de Dieu soit donnée dans *son authentique pureté*. Aucun souci de perméabilité plus grande, d'accommodation, ne peut l'emporter sur le scrupule de la fidélité.

Dire des choses aussi claires et faciles que possible est bien, à condition qu'on dise vraiment ce que Dieu dit. « Par respect pour Dieu qui parle et pour le fidèle à qui on demande la foi[1] pour que cette Parole ait sa vertu, ayant son authenticité, il faut qu'elle soit pure.

« De cette pureté l'Église est gardienne. Et c'est pourquoi le choix du texte lui appartient : ce doit être *un texte dont l'Église prend la responsabilité*. Elle le fait précisément quand, par ses Evêques, elle impose l'usage du *Lectionnaire*. »

*
* *

Il faut aussi que cette Parole officiellement proposée soit très ferme jusque dans son expression.

L'extraordinaire liberté qui a commencé de régner dans les versions de l'Écriture qu'on lit ou entend dans les églises ne doit pas se prolonger.

Cette prolifération luxuriante répondait à une attente d'une part, à un grand zèle de l'autre : maintenant que l'Église a introduit, dans le cadre même de la liturgie,

1. Les textes entre guillemets sont extraits de l'Ordonnance sur la Proclamation de la Parole de Dieu dans l'Assemblée liturgique (*Semaine Catholique* de Toulouse du 27 décembre 1959).

une lecture de la Parole de Dieu dans le langage commun, cette diversité serait dommageable.

Elle ôterait à la Parole ce caractère qui doit être le sien de *fixité immuable* : la Vulgate latine l'a assuré longtemps, contribuant ainsi à soustraire le texte sacré à la variabilité de la parole humaine.

L'usage du Lectionnaire destiné à être utilisé partout y aidera, en permettant de surcroît — ce qui devenait impossible — au texte sacré de se fixer dans les mémoires.

*
* *

La Parole de Dieu supposée pure et immuable est donnée dans le langage commun pour être mieux comprise.

Donc d'abord entendue.

C'est-à-dire « donnée dans une *lecture distincte et perceptible* ». Il est donc normal d'avoir recours « à toutes les ressources techniques d'une sonorisation correcte, qui permet aujourd'hui à la voix humaine d'atteindre jusqu'aux derniers rangs des fidèles ». Il faut aussi prévenir la tentation désormais menaçante d'une lecture théâtrale, où les modulations de la voix, une émotion artificielle prétendraient conférer à la Parole de Dieu une vertu qui lui manquerait, et tendraient par conséquent à engager l'auditeur sur un autre plan que celui de la foi en traitant la Parole divine comme une parole qui emprunte aux ressources humaines ce qu'elle peut avoir d'efficacité.

*
* *

L'attitude cherchée et demandée est celle de la foi.

L'Église sait que cette attitude n'est pas instinctive, qu'elle ne va pas sans un consentement intérieur. Et c'est pourquoi nous voyons l'Église faire effort pour arracher l'homme à son « divertissement » habituel lorsqu'il va écouter Dieu. Elle s'arrête un instant. Elle prévient. Elle marque un bref arrêt, elle *tient en suspens pour créer un climat nouveau*. Le chant de l'Évangile est introduit à la grand-messe par un dialogue liturgique : *Dominus*

*vobiscum...*, etc. « Sous une forme équivalente cette prise de contact et de conscience doit toujours avoir lieu quand la Parole de Dieu est prononcée au cours d'un Office : il faudra donc trouver un analogue à cette « invitation de l'Église à l'attention », à cet effort d'éveil pour élever au plan surnaturel. »

« Ce contact est maintenu par le fait que le fidèle, quand la Parole de Dieu est proclamée, doit l'écouter et non en lire le texte dans son livre. »

*
* *

Car la « prolamation de la Parole de Dieu doit toujours être empreinte de gravité religieuse et entourée d'une certaine solennité. Cette nécessité s'impose plus que jamais alors que cette parole de Dieu est donnée dans la langue commune ».

Pascal a écrit : « Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi sa Vérité demeure parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun » (p. 789).

Cette pensée profonde éclaire notre conduite au moment où la permission de l'Église, l'entrée en service du Lectionnaire nous offrent une chance apostolique et nous imposent une interrogation.

L'Église a tout fait — n'est-ce pas l'explication profonde de la loi du jeûne ? — afin que l'Eucharistie reste pour nous distincte du pain de tous les jours. Nous y sommes habitués et cela est dans nos réflexes.

La règle d'or, en cette minute pastorale, semble donc bien être celle-ci : « De même que tout est fait et doit être fait pour que le Pain eucharistique ne puisse être confondu avec le pain commun (Jean, 6), tout doit être fait pour que la Parole de Dieu ne puisse être confondue avec une « parole d'homme » (I Thess., 2, 13).

† Gabriel-Marie Garrone,
Archevêque de Toulouse.

# PRINCIPES DE LA TRADUCTION

## I. — Texte de base

Il ne rentrait pas dans les attributions de la Commission de traduction d'établir un texte scientifiquement comme le font légitimement les commentateurs ou les auteurs de traductions de la Bible. Il ne nous a pas paru opportun non plus d'adopter le texte tel qu'il est établi par les éditions manuelles ou par les plus récents commentateurs. D'une part, l'état de la critique textuelle nous invite à la prudence : elle a évolué en ces dernières années et elle s'est écartée de la préférence exclusive donnée par nos éditions au texte alexandrin. Une traduction faite sur les éditions manuelles d'aujourd'hui risquerait d'être dépassée dans quelques années. D'autre part, la traduction que nous sommes chargés de faire n'a pas pour but de donner le dernier état de la critique, mais de faire comprendre le texte tel qu'il est proclamé officiellement dans l'assemblée liturgique. Cependant une traduction des Livres saints ne peut se faire sans recourir aux textes originaux. Notre traduction a donc été élaborée par la confrontation des textes originaux avec la Vulgate d'après les principes suivants :

1) La traduction a été faite sur les textes originaux.

2) Quand le texte original présentait plusieurs variantes, nous avons choisi la leçon qui est appuyée par la Vulgate.

3) Quand le texte original est susceptible de plusieurs interprétations, nous avons adopté celle qui est donnée par la Vulgate.

4) Dans les cas très rares où la Vulgate est isolée, c'est-

à-dire n'a aucun appui ni dans les manuscrits grecs ni dans les anciennes versions, nous avons suivi le texte original.

## II. — Méthode de traduction

Dans notre travail nous avons été guidés par trois principes : la fidélité de la traduction, la clarté et l'harmonie de la langue, le caractère sacré de la langue.

### 1. *Fidélité de la traduction.*

La première qualité d'une traduction est la fidélité. Nous avons essayé de suivre le texte original d'aussi près que possible, sans excès de littéralité, mais avec le souci de rendre tout ce qu'il contient sans y rien ajouter et sans en rien retrancher. Nous avons suivi en cela une tradition, constante dans l'Église, de respect de la Parole de Dieu. Les anciennes versions de la Bible n'ont jamais admis le système du targum juif qui mêlait à la traduction des gloses et des paraphrases. Pour que le texte soit compris par le peuple, des explications sont nécessaires, mais elles doivent rester distinctes du texte sacré, parce qu'elles n'ont pas la même autorité. Nous avons donc évité les gloses et les paraphrases. Quand le texte était susceptible de plusieurs interprétations, nous avons essayé de garder son indécision. C'est aux exégètes et, dans le ministère, aux pasteurs qu'il revient de faire comprendre au peuple ce qu'il y a de mystérieux dans l'Écriture. Il serait bon de rappeler aux prêtres que la lecture du texte biblique ne se suffit pas à elle-même. Suivant la tradition la Parole de Dieu doit être commentée par les prédicateurs.

### 2. *Clarté et harmonie de la langue.*

La traduction que nous avons été chargés de faire n'est pas destinée à être lue des yeux, mais à être proclamée dans l'assemblée. Il fallait donc qu'elle supporte

la lecture à haute voix et qu'elle puisse être comprise à l'audition. Nous nous sommes donc efforcés de traduire dans le français vivant du 20e siècle et nous avons écarté, pour ce qui est du vocabulaire commun, les archaïsmes et les expressions qui ne se rencontrent que dans les traductions. A ce point de vue nous avons bénéficié des efforts faits, en ces dernières années, tant par les traducteurs de la Bible que par les auteurs de missels. De ces efforts nous avons gardé ce qui nous a paru acquis durable en nous abstenant de ce qui aurait été adaptation contestable.

3. *Caractère sacré de la langue.*

Il y a dans la Bible, à côté du vocabulaire de la vie courante, tout un ensemble d'idées, d'images, d'expressions qui sont inséparables de la révélation et qui n'ont pas d'équivalent dans la langue profane. Alors même qu'on se sert pour les exprimer des mots de la langue commune, ceux-ci prennent, dans le contexte, une valeur nouvelle. Les anciennes versions latines sont à la base du latin chrétien et elles ont eu un caractère créateur. Les mots, les images, les expressions qui devaient paraître étranges aux convertis quand ils les entendaient pour la première fois se sont éclairés à mesure qu'ils se répétaient et se replaçaient dans le contexte biblique. C'est une illusion de croire qu'un passage isolé de la Bible peut toujours être compris à première lecture par n'importe qui. Vouloir faire des traductions en évitant tout ce qui sort du langage courant, en une sorte de *basic French* accessible à tout le monde, c'est poursuivre une chimère. Les tentatives qui ont été faites dans ce sens n'ont guère eu d'heureux résultats. Elles n'ont abouti qu'à affadir et à édulcorer le message biblique, souvent même à le fausser. Si l'on veut remettre le peuple chrétien en contact avec les sources de la révélation, il faut que les traductions aient, comme dans l'antiquité, un caractère créateur. C'est à partir de là que les pasteurs pourront initier les fidèles aux modes d'expression et au contenu de la révélation. Nous n'avons

donc pas essayé d'édulcorer les traductions en supprimant les images bibliques ou en évitant les termes techniques.

### III. — Présentation du texte

La traduction que nous avons faite étant destinée à la lecture publique, il nous a paru nécessaire de la présenter dans une disposition typographique qui aide et guide le lecteur. Nous rejoignons ainsi une très ancienne tradition. Déjà, dans les Septante, les livres poétiques étaient disposés en stiques. Le système a été étendu dans la Vulgate. Alors que les manuscrits de l'ancienne latine étaient copiés en écriture continue, ceux de la Vulgate l'ont été primitivement *per cola et commata*, groupant les mots qui doivent être lus ensemble. Le système présente de grands avantages, tant pour la clarté de l'audition que pour la dignité de la Parole de Dieu. Elle doit être non pas déclamée, mais proclamée, ce qui n'est pas la même chose. Aider le lecteur à bien grouper les mots, à faire les coupures et les pauses là où il le faut, épargnera à beaucoup les erreurs de lecture, les essoufflements et la précipitation qui déparent souvent la lecture à haute voix.

La Commission de traduction
du Lectionnaire.

## Pourquoi tutoyer Dieu dans les traductions bibliques ?

Un curé, écrivant à une revue catholique, lui confiait le scandale d'un de ses paroissiens : dans la traduction du Lectionnaire, on tutoie Dieu et notre Seigneur Jésus-Christ! N'est-ce pas de l'irrespect, ou de l'archaïsme, puisque, aujourd'hui, on parle toujours à une personne que l'on respecte, par exemple à un évêque, en employant la deuxième personne du pluriel. Comment justifier ce parti du Lectionnaire en faveur du tutoiement?

Renseignement pris, au cours des séances de traduction et des lectures innombrables faites sur épreuves par des personnalités de tous les diocèses, et cela pendant cinq ans, la question n'avait jamais été soulevée. Le manque de respect était donc bien peu évident!

D'ailleurs il semble que la majorité des traductions bibliques modernes aient adopté le tutoiement. En effet, celui-ci est employé dans les traductions du P. Lagrange et dans sa *Synopse française*; dans la *Bible* de Crampon; dans la *Bible de Jérusalem*; dans le *Nouveau Testament* de M. le chanoine Osty; dans les traductions que l'on trouve dans la collection « Verbum salutis », et notamment, dans *La Vie et les enseignements de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, du P. Lebreton.

Par suite, le missel de Dom Lefebvre, qui a confié ses traductions à M. le chanoine Osty, et le nouveau missel de Clervaux, qui emprunte celle de la Bible de Jérusalem, emploient le tutoiement, de même que le missel Feder. Peut-on dire que tous les responsables de ces diverses Bibles et de ces divers missels manquent de respect envers le Seigneur ?

Quant au vouvoiement, on le trouve dans la Bible de Maredsous et dans le missel de la même abbaye; on le trouve également dans plusieurs missels : ceux du Mont César, de Hautecombe et le missel Biblique.

Une petite enquête chez les poètes donne des résultats assez curieux. Nous découvrons que Dieu est vouvoyé par Vigny, Verlaine, Claudel la plupart du temps, et Péguy. En revanche, il est tutoyé par Lamartine, Hugo, Marie Noël (pas toujours!), et parfois par Claudel. Chose surprenante, le vouvoiement n'appartient pas en propre au grand siècle, car Dieu est tutoyé par Corneille (Traduction de l'*Imitation*), par Racine (*Cantiques spirituels*) et même... par Bossuet, quand Bossuet écrit en vers.

Par conséquent, on peut dire que tutoiement et vouvoiement représentent deux manières parfaitement admissibles de parler à Dieu.

Cependant, il fallait choisir entre le *tu* et le *vous*. Si l'on a préféré le tutoiement, c'est pour une raison extrêmement simple. Le Lectionnaire a toujours visé à la fidélité la plus totale. Or, l'hébreu, le grec et le latin ne connaissent pas le vouvoiement pour s'adresser à un seul individu. Employer le vouvoiement peut évidemment se justifier, mais alors, la traduction devient déjà interprétation.

On ne voit vraiment pas pourquoi nous devrions appliquer les règles modernes de la politesse française à des textes vieux de deux mille ans. Vouloir transposer la façon de parler du temps de Notre-Seigneur selon notre façon de parler semble inutile et peut nous mener loin. On ne tutoie pas un évêque aujourd'hui ? Mais il s'agit de Notre-Seigneur autrefois, et personne ne peut s'étonner que les formes de la politesse aient évolué. Autrement, il faudrait multiplier les transpositions, et par exemple, comme l'ont fait certaines versions, traduire en monnaies ou en mesures modernes le denier payé aux vignerons, ou les soixante stades qui séparent Emmaüs de Jérusalem; ou encore, les expressions comme la troisième et la neuvième heure, etc. La traduction devient une adaptation.

Enfin, on trouvera ci-dessous des réflexions du P. Gelineau sur ce sujet. Dans leur brièveté, elles sont riches de toute une expérience et de toute une réflexion de traducteur *religieux*. Ses conclusions nous paraissent s'imposer à tous

ceux qui travaillent à des traductions bibliques destinées à soutenir la prière du peuple chrétien.

A.-M. R.

1° *Euphonie.* Le « vous » est une sonorité sourde à l'oreille et molle à l'articulation, comparé au « tu » et au « toi », sonores et éclatants. Quand il se répète ou est associé, comme il est fréquent, au sujet « nous », le texte dévient peu audible : « nous vous louons »; ou dans les tournures interrogatives : « N'avez-vous pas... » La chose est encore plus sensible si le texte est chanté.

2° *Rythme.* Beaucoup plus considérable est la question de « nombre ». Ce n'est pas en vain que les musiciens préfèrent les textes au singulier. En effet, la deuxième personne du pluriel amène des syllabes supplémentaires dans tous les verbes, et, surtout, des muettes dans l'adjectif « votre ». Cela détend considérablement le texte, l'allonge et l'amollit. Ce phénomène, peu gênant et même utile dans un style oratoire, devient onéreux dans la proclamation et le chant. De nombreux textes sacrés, et spécialement les psaumes, deviennent à peu près inchantables quand on utilise le pluriel pour s'adresser à Dieu. Il est notable, par exemple que, parmi tous les « Notre Père » qui ont utilisé le texte officiel des catholiques, il n'en est pratiquement aucun de bon. En revanche, il en existe d'excellents sur le texte évangélique qui emploie le singulier.

3° *Clarté* dans l'intelligence des dialogues. Les récits bibliques sont souvent faits de dialogues en répliques courtes. Quand ils ont lieu entre un personnage (*v.g.* Jésus) et un groupe, le respect du singulier et du pluriel facilite singulièrement l'intelligence. Autrement, on ne sait plus qui est « vous ».

4° *Nouvelle transcendance.* Loin d'être une familiarité déplacée, le « toi » biblique et euchologique envers Dieu devient l'instrument d'un respect spécial. Cette remarque est le résultat de nombreuses expériences, non de la prière individuelle, mais publique. En effet, le « vous » est l'expression mondaine normale : « Je vous en prie, etc... » Il ne véhicule souvent qu'un respect de politesse. Or on ne

parle pas à Dieu comme aux hommes, fût-ce à un grand de ce monde. Dans un contexte sacré comme doit l'être celui de la prière commune, le « toi » *ne peut pas* être senti comme familier. Au contraire, il donne lieu à l'une de ces particularités de langage si précieuses et si nécessaires pour fixer un style sacré (la concision et la fermeté notées plus haut y contribuent certainement aussi). Il occasionne une rupture avec le langage ordinaire du monde, et un dépaysement salutaire. Loin d'être désinvolte, il invite à une attitude religieuse spéciale, à la fois directe et grande comme il convient quand on s'adresse à Dieu.

Evidemment, cette remarque, comme toutes celles qui ressortissent du domaine de l'expression et des signes, suppose, pour être comprise et admise, une expérience de la chose vécue dans des conditions justes et vraies. Abstraitement parlant, de tels arguments sont toujours contestables, chacun justifiant sa propre expérience. Mais le phénomène s'est assez largement répandu et confirmé dans le cadre du renouveau de la prière commune et du chant en langue française pour qu'on puisse, *post factum*, le juger non seulement acceptable mais encore bénéfique.

J. GELINEAU, s.j.

# EXAMEN
# DU LECTIONNAIRE LATIN-FRANÇAIS

Depuis quelques années les missels se sont multipliés. Intéressants, bien adaptés à la mentalité des fidèles, renouvelés quant à l'esprit et profitant largement du renouveau biblique et liturgique contemporain. Si bien que le missel est devenu pratiquement un livre de doctrine et de formation spirituelle. On n'en est plus, grâce à Dieu, à cette mentalité qui considérait la liturgie comme « une » école particulière pour les poètes et les artistes. Toute la collection des missels est là, en ordre d'ailleurs dispersé, Feder et le Biblique en tête, mais encore Hautecombe, Clervaux, le Mont César et Maredsous, Morin à tous âges. Sans oublier le célèbre missel de Dom Gaspard Lefebvre qui a donné le branle initial, auquel on doit une dette particulière de reconnaissance et dont les traductions et introductions nous ont été renouvelées, revue et repensées.

Cette variété a son charme et sa valeur. Les introductions de plusieurs missels différents sont souvent une richesse pour le prédicateur ou le commentateur.

Pourtant, si la question de la langue vivante est à l'ordre du jour (« J'aime mieux, dit saint Paul, dire cinq mots avec mon intelligence pour instruire aussi les autres, que dix mille en langue. » Et encore : « Comment le non-initié répondra-t-il *amen* à ton action de grâces, s'il ne sait pas ce que tu dis[1] ? »), il devient urgent, de toute nécessité, d'avoir un texte officiel, « responsable », pour la proclamation publique de la Parole de Dieu.

1. I Cor., 14, 15-19.

Les traductions diverses peuvent être un utile stimulant pour la méditation personnelle, pour l'étude; mais pour la liturgie, l'église, les Chefs de l'Église doivent nous donner la Parole eux-mêmes, ils doivent avoir « leur » version. Or, depuis le 17 octobre 1956, un indult du Saint-Office reconnaît et authentifie un usage déjà largement répandu dans les paroisses de France — et d'autres pays d'ailleurs, comme la Belgique — celui de la lecture de l'évangile en langue vivante, après la lecture latine du célébrant. L'indult concède la même faveur pour l'épître. Cette proclamation, au cours des offices, devient un acte liturgique. Il fallait un texte reconnu, le même partout, qui puisse devenir un texte du culte.

L'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France a chargé une Commission Pastorale et Liturgique de faire établir une version française : c'est celle que nous donne le Lectionnaire latin-français coédité par Desclée, Dessain et Mame[2]. Rien que le fait de son existence est une joie et un bienfait pour toutes les Communautés chrétiennes. Il marque le mouvement même et la vie religieuse de notre temps. Disons-le, ce Lectionnaire nous semble une vraie réussite à divers points de vue que nous voudrions brièvement indiquer.

*
* *

La toute première qualité d'une version utilisée dans la liturgie est la fidélité totale. *Lex orandi, lex credendi!* C'est l'objet même de la foi qui est proclamé et reçu. Le commentaire viendra ensuite.

Dans sa traduction, le Lectionnaire a pris la Vulgate comme texte de base. Pourquoi ? Parce que c'est le texte de la proclamation latine. Il ne faut pas qu'il y ait divorce entre les deux lectures[3]. Cette traduction de la Vulgate est fidèle et française. Vraiment, on respire. Il nous est

2. Deux éditions sont aujourd'hui parues : l'édition latin-français, grand format, qui permet au diacre et au sous-diacre d'utiliser un seul livre pour leurs lectures successives, et l'édition en français seulements, sous un format plus réduit. Mais la disposition des stiques, dont nous parlons plus loin, est la même dans les deux éditions.

3. En deux cas on a éclairé le sens de la Vulgate par le recours au texte original : Philip., 2, 11 et I Cor., 15, 51.

arrivé plusieurs fois d'expérience, en préparant une lecture ou pendant sa proclamation dans la traduction d'un missel contemporain, de nous étonner de la véritable paraphrase dans laquelle nous étions engagés. Le Lectionnaire, au contraire, a même essayé, autant que possible, de garder en français « l'ordre des mots et la construction de la phrase ». Voyons, par quelques exemples, comment on y a réussi.

Nous prenons les cinq premiers versets de l'épître aux Galates (dimanche de l'Octave de la Nativité) et nous écrivons le texte français en regard du texte latin :

1 Aussi longtemps que l'héritier est mineur,
il ne diffère en rien d'un esclave,
bien qu'il soit le maître de tout;
2 mais il est soumis à des tuteurs et à des administrateurs,
jusqu'à la date fixée par son père.
3 de même pour nous :
quand nous étions mineurs
nous étions asservis aux éléments du monde.
4 Mais quand vint la plénitude des temps,
Dieu envoya son Fils
né d'une femme,
né sujet de la Loi
5 afin de racheter les sujets de la Loi,
pour que nous devenions des fils par adoption.

1 *Quanto tempore heres parvulus est,*
*nihil differt a servo,*
*cum sit dominus omnium;*
2 *sed sub tutoribus et actoribus est*
*usque ad praefinitum tempus a patre :*
3 *ita et nos,*
*cum essemus parvuli,*
*sub elementis mundi eramus servientes.*
4 *At ubi venit plenitudo temporis,*
*misit Deus Filium suum,*
*factum ex muliere,*
*factum sub lege,*
5 *ut eos, qui sub lege erant, redimeret,*
*ut adoptionem filiorum reciperemus.*

Nous aimons la force et la sobriété de cette traduction. Chaque élément de phrase latine a son correspondant français. La langue s'y est fort bien soumise et c'est peut-être ce souci qui lui a donné sa note virile et simple, dépouillée.

Voici quelques réflexions de détail. Que veut dire « *actoribus* » au verset 2 ? « ceux qui sont chargés de son éducation » traduit le missel biblique. De son éducation ou de ses biens ? Le lectionnaire traduit par « administrateurs ». Administrateur concerne les biens.

Au verset 3 nous trouvons une formule paulinienne difficile à interpréter : « *sub elementis mundi* ». Les exégètes

s'interrogent ? Alors, dans une traduction officielle, il vaut mieux ne pas prendre position, respecter le terme. Quand le Missel biblique traduit : « être soumis aux prescriptions matérielles de la loi juive » n'interprète-t-il pas déjà ? Or, même s'il s'agit des prescriptions matérielles de la loi juive, c'est en tant que soumises au « monde » qu'elles sont qualifiées ici.

Au verset 4 nous trouvons quelque chose de beaucoup plus important encore : la formule « *plenitudo temporis* ». Plénitude des temps, dit le Lectionnaire. Il s'agit là d'une qualification sacrée qui marque le temps où est apparu Jésus-Christ. Il s'agit de ce temps de Dieu, préparé et maintenant advenu, si bien que plus rien n'est à attendre que le jour de la suprême Visite du Seigneur. Un mot pareil doit être classique, même en français. Ici, vraiment, certaines traductions ont perdu la force biblique et sacrée du terme : « Au temps marqué par lui, Dieu... » Dans une expression pareille, le peuple ne verra qu'une décision de la Providence pour des motifs qui lui appartiennent, mais la signification de l'Événement a disparu.

L'inattention à cet aspect tout à fait particulier se retrouve d'une manière évidente par exemple dans l'épître du troisième dimanche après la Pentecôte.

*Humiliamini sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis :* Soyez humble sous la main puissante de Dieu, pour qu'*en son temps* il vous relève[2]. Feder note ici : « à l'heure de son Retour », le Lectionnaire, plus simplement encore « au temps de sa visite ». On dira que des mots pareils sont dévalués en français. Et c'est vrai. Il faut éviter les mots pétrifiés qui n'ont plus une goutte de vie, les mots « solennels et archaïques », comme dit l'Avertissement du Lectionnaire. En ce sens les missels modernes nous ont rendu un immense service. Qu'on ne croie surtout pas que nous voulions les déprécier! Nous voulons simplement dire que dans les traductions et surtout dans un texte fait pour être proclamé dans la Liturgie, par les ministres du culte (le lecteur en est) on ne pourrait être assez sensible à la fidélité, surtout à la fidélité spirituelle du Message. « Visite » ici, est si chargé de sens à travers l'Ancien Testament qu'il n'y a qu'une solution, le revaloriser par l'homélie qui suit la lecture.

« Les progrès actuels du mouvement biblique, note encore l'Avertissement du Lectionnaire, ont fait découvrir la valeur de certains vocables bibliques et imposé leur conservation : si des expressions, des termes comme « actions de grâces » ou « gloire » étaient rendus par des mots usuels tels que « remerciement » ou « fierté », ils perdraient une grande part de leurs résonances sacrées. Assurément, les fidèles ne sont pas habitués à des mots qui ne font pas partie du vocabulaire courant, mais l'emploi constant et universel de la présente version doit les y accoutumer. »

De plus en plus, d'ailleurs, on peut l'espérer, les chrétiens seront re-formés au langage biblique. La Bible est maintenant largement diffusée, des cercles se créent de toute part, des cours se donnent, la catéchèse en est imprégnée, des livres, revues, brochures se répandent.

Le mot *Magnalia*, par exemple, traduit simplement par « les grandeurs » de Dieu, fait spontanément penser aux attributs : Dieu est Spirituel, Unique, Juste, Bon, etc., tandis que l'expression « les merveilles de Dieu » désigne ses actions. Il s'agit alors de ces interventions si caractéristiques auxquelles on peut reconnaître le Dieu vivant : l'appel d'Abraham, la sortie d'Egypte, le don de l'alliance, etc.

Il y a d'autres mots encore que nous voudrions « réserver » comme *hupomonè*, *patientia*. Endurance nous semble un mot trop profane. Il nous fait penser à un coureur cycliste. Constance est pire encore. Mais patience est un mot si humain, si sérieux, si humble avec le sens de *pati*, souffrir. Il s'agit de cette patience sacrée doucement et fortement portée par la passion du Christ qui en est la seule source.

La fidélité du Lectionnaire se marque dans le choix des termes, dans la disposition de la phrase et jusque dans les répétitions dont il n'a pas eu peur. Par exemple dans le texte cité plus haut : né d'une femme, né sujet de la Loi. (Il l'a fait naître d'une femme, il l'a soumis à la Loi, dit le Missel biblique. Né d'une femme et soumis à la Loi (juive) dit Feder.) Mais nous pensons surtout à l'épître de Toussaint.

Rien que dans le rythme du texte latin déferle déjà tout

un grand fleuve humain de vagues l'une sur l'autre : « *duodecim millia signati.* »

> Et j'entendis le nombre de ceux qui furent marqués :
> Cent quarante-quatre mille furent marqués, de toutes les tribus des fils d'Israël :
> de la tribu de Juda, douze mille;
> de la tribu de Ruben, douze mille;
> de la tribu de Gad, douze mille..., etc.

Cette répétition donne la force et le poids à tout le texte. On assiste à la grande revue des élus du Peuple de Dieu.

Un effet semblable d'insistance et de continuité est rendu dans la généalogie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à la messe du 8 septembre, par exemple.

> Abraham engendra Isaac.
> Isaac engendra Jacob.
> Jacob engendra Juda et ses frères.
> Juda engendra Pharès et Zara de Thamar, etc.

La répétition du verbe « engendrer » souligne le flux de vie qui entraîne toute cette litanie de noms, les bons et les mauvais, avec leurs aventures humaines et, tout de même, la transmission de la vie. On comprend mieux comment Jésus s'est incarné non d'une vierge pure seulement mais dans toute une race, dans toute une lignée humaine. La simple fidélité dans la traduction, sans essayer de trop l'entailler pour la rendre plus française ou plus légère suggère ces réalités humaines et divines.

*
* *

Une dernière caractéristique tout à fait remarquable et réussie du Lectionnaire est sa composition typographique. Nous avons pensé à la collaboration que Péguy souhaitait avec ses typographes! Tout est ici soigneusement conçu pour aider à la lecture publique. Ces « stiques » disposés comme une suite de strophes, ces blancs mesurés et choisis rendent chaque page agréable à voir et « intelligente ».

D'un seul coup d'œil le regard est guidé à travers l'architecture du texte. La voix sait où elle peut se poser, quel

verset, quelle parole elle doit bien détacher. On peut donc transmettre fidèlement le texte, c'est lui qui mène. Il suffit d'être dépouillé et d'avoir la foi!

*
* *

Nous voudrions, à titre d'exemple, présenter une page du Lectionnaire, la donner à « voir » et reprendre quelques traits exposés ci-dessus. Ce sera l'évangile du dimanche de Quasimodo.

† *Suite du saint Évangile selon saint Jean, 20*

En ce temps-là,
19 le soir de ce même jour, le premier de la semaine,
les portes du lieu où se trouvaient les disciples
étant fermées par crainte des Juifs,
Jésus vint, il se tint au milieu d'eux, et il leur dit :
« La paix soit avec vous! »
20 Et en disant cela, il leur montra ses mains et son côté.

Alors les disciples se réjouirent en voyant le Seigneur.
21 De nouveau Jésus leur dit :
« La paix soit avec vous!
Comme le Père m'a envoyé,
moi aussi je vous envoie. »
22 Ayant dit cela, il souffla sur eux et il leur dit :
« Recevez l'Esprit-Saint.
23 A qui vous remettrez les péchés,
ils seront remis.
A qui vous les retiendrez,
ils seront retenus. »

24 Or Thomas, l'un des Douze, appelé Didyme,
n'était pas avec eux quand vint Jésus.
Alors les autres disciples lui dirent :
« Nous avons vu le Seigneur. »
25 Mais il leur dit :
« Si je ne vois pas dans ses mains la marque des clous,
si je ne mets pas mon doigt à la place des clous,
si je ne mets pas ma main dans son côté,
je ne croirai point. »

26 Huit jours après,
les disciples se trouvaient de nouveau à l'intérieur,
et Thomas était avec eux.
Jésus entra, les portes étant fermées;
il se tint au milieu d'eux et il dit :
« La paix soit avec vous! »
27 Puis il dit à Thomas :
« Avance ton doigt ici, et vois mes mains;
avance ta main, et mets-la dans mon côté;
et ne sois plus incrédule, mais croyant. »
28 Thomas lui répondit :
« Mon Seigneur et mon Dieu! »
29 Jésus lui dit :
« Parce que tu m'as vu, Thomas, tu as cru.
Heureux ceux qui croient sans avoir vu. »

30 Il est encore beaucoup d'autres signes
que Jésus accomplit en présence des disciples
et qui ne sont pas écrits dans ce livre.
31 Mais ceux-ci ont été écrits
afin que vous croyiez que Jésus est le Messie, le Fils de
et qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom. [Dieu,

Dès l'abord, les quatre épisodes de cet évangile se dégagent clairement par l'espace d'un léger « blanc » :

Versets 19-23, la réunion du soir de Pâques;

Versets 24-25, la réaction de Thomas;

Versets 26-29, huit jours plus tard — c'est l'objet principal de la proclamation de ce jour;

Versets 30-31, la finale de l'Evangile de saint Jean.

Au point de vue du sens, les deux premiers morceaux préparent la confession de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu. » Et la finale nous dit que tout l'évangile de Jean sert à amener une confession du même genre « afin que vous croyiez que Jésus est le Messie, Fils de Dieu, et qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom ». Heureux maintenant, donc, ceux qui croiront — sans avoir vu — en entendant la proclamation qui vient d'être faite! Cet agencement de l'évangile est parlant, il aboutit à l'acte de foi de la Communauté (le *Credo* qui va suivre en sera d'ailleurs l'expression ecclésiale), la présentation typographique du Lectionnaire aura parfaitement tenu son rôle.

Dans la même perspective, remarquons, un peu en retrait, toutes les paroles prononcées par Jésus et par l'Apôtre. C'est l'échange, c'est le dialogue qui est l'essentiel. Le reste était le cadre, la narration. L'œil peut le saisir tout de suite.

Au point de vue de la traduction, nous pourrions, comme pour l'épître aux Galates, citée plus haut, mettre face à face chaque membre du texte latin et du texte français. Ils se répondent et cette fidélité aboutit à cette phrase sobre qu'on vient de lire.

*Infer digitum tuum huc, affer manum tuam. Infer*, le geste est montré par la version : « Avance ton doigt ici. » Y a-t-il une nuance : *affer?* On pourrait peut-être dire : « Donne ta main »? C'est une expression si populaire et si confiante.

*
* *

Que contient le Lectionnaire? L'épître et l'évangile des dimanches et des fêtes d'obligation, les fêtes qui pourraient tomber un dimanche et l'une ou l'autre fête particulière. Il donne aussi les Offices de la Semaine Sainte et les Rogations[4]. Nous terminons par un souhait, celui de voir paraître bientôt un « semainier ». On célèbre de plus en plus des messes du soir, surtout pendant certaines périodes de l'année, comme le carême. Ces messes sont, en général bien participées : le public y est volontaire, on a le temps. Une version officielle, proposée par l'Eglise sera la bienvenue. La réussite du Lectionnaire devrait pouvoir s'étendre au Missel tout entier.

ROGER POELMAN.

4. Une table des textes permet de se servir du lectionnaire pour des veillées bibliques.

# L'ÉGLISE ET LES VERSIONS BIBLIQUES

L'approbation du Lectionnaire latin-français s'insère dans l'histoire des versions bibliques et de leur rapports à la liturgie de l'Église. En Occident, cette histoire est surtout centrée sur la Vulgate. Après un coup d'œil sur l'Orient et un rappel des vieilles traductions latines, il y aura lieu de situer l'œuvre de saint Jérôme, de suivre sa diffusion, de s'arrêter enfin à l'approbation de la Vulgate par le Concile de Trente, toujours en dégageant ce qui fut d'intérêt communautaire et liturgique, et en prêtant attention aux formes d'intervention de l'autorité hiérarchique.

Le problème est vieux comme Babel; en tout cas, il apparaît dès avant notre ère, et il n'est pas susceptible d'une solution définitive, pleinement satisfaisante. Les langues coulent irrésistiblement, comme des fleuves; on peut édifier des barrages, l'eau finira par passer. Du jour où un livre est valable pour les temps et les nations, et transcende un moment déterminé de la culture humaine, il exige d'être continuellement transformé, quelque respect religieux qu'il mérite; car quelque chose en lui vieillit. Aucun livre n'a, autant que la Bible, réalisé ces conditions; aucun n'a cherché à atteindre de la même façon, non seulement une élite de lettrés, aptes à une formation historique et philologique qui permette de remonter le cours des âges, mais les communautés les plus variées, le peuple chrétien rassemblé pour entendre la Parole que Dieu lui adresse dans la liturgie.

Les Juifs n'avaient pas de lectionnaire distinct, en ce sens

qu'ils lisaient toute la Bible, ou du moins toute la Loi[1]. Dans ces conditions, tout manuscrit est consacré en premier lieu à l'usage liturgique. Pendant un certain temps, un targum oral suffit à compléter la lecture authentique[2], selon un procédé que nous avons connu aussi dans nos églises. En grec d'abord, puis en araméen, ces targums se fixèrent enfin par l'écriture, donnant naissance à la Septante[3], puis aux différentes recensions babyloniennes et palestiniennes.

Les spécialistes disputent pour savoir si, à l'origine de la tradition grecque, il faut supposer un archétype bien déterminé, qui se serait diversifié avec le temps[4]. P. Khale[5] a défendu énergiquement la thèse d'une liberté et d'une multiplicité primitives, aboutissant à une certaine unité par l'effet des contaminations; les variantes de nos apparats critiques seraient ainsi plus anciennes que le texte. Un tel processus n'a rien d'impossible, il s'est vérifié notamment pour la Bible française. Quant à la Septante, la thèse ne peut être absolument vraie, car les traducteurs des différents livres ont de telles caractéristiques qu'on ne peut les prendre pour des compilateurs. Mais Kahle a eu le mérite de souligner un phénomène très important, antérieur aux

1. Sur les coupures permises ou prescrites dans la lecture des Prophètes, voir la Mischna, Megilla 4, 4 et 4, 10, dans J. Bonsirven, *Textes rabbiniques*, Rome, 1954, pp. 269-270.

2. D'après le Targum de Jérusalem, sur Megilla 4, 1, il aurait été interdit de mettre par écrit les traductions (cité par H. Hoepfl-L. Leloir, *Introductio generalis in S. Scripturam*, Rome, 1958, p. 300, n. 2).

3. J'ai cherché à réunir une bibliographie sur les attaches cultuelles de la Septante, dans J. Gribomont-A. Thibaut, *Méthode et esprit des traducteurs du psautier grec*, dans *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins* (Collectanea Biblica Latina 13), Rome, 1959, pp. 51-105. Voir aussi M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain* (135-425) (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 166), Paris, 1948, pp. 342-351.

4. Voir notamment P. Katz, *The Recovery of the Original Septuagint. A Study in the History of Transmission and Textual Criticism*, dans les *Actes du premier Congrès de la Fédération internationale des études classiques*, Paris, 1951, p. 176.

5. Voir en dernier lieu ses *Problems of the Septuagint*, dans *Studia Patristica* I (Texte und Untersuchungen 63), Berlin, 1957, pp. 328-338; dans le même recueil suit, basé sur les mêmes découvertes, un article en sens contraire, de P. Katz, *Justin's Old Testament Quotations and the Greek Dodekapropheton Scroll*, pp. 343-353.

recensions que nous font connaître les manuscrits : à côté d'une force centrifuge, qui diversifie les textes par corrections sur l'hébreu, revisions littéraires, corruptions accidentelles et restaurations conjecturales, on constate, non seulement un conservatisme militant, qui tient au texte traditionnel, mais une force centripète, qui ramène vers une édition standard. La recension jugée la meilleure peut avoir des qualités intrinsèques, ou simplement jouir du prestige d'une métropole, Alexandrie, Antioche, Byzance ou Rome. A certaines époques, cette force centripète pourra prendre une forme canonique, s'identifier à la pression d'une autorité ecclésiastique. Le plus souvent, elle agit comme loi purement psychologique, rayonnement spontané qui affecte les milieux cultivés, les quelques docteurs à qui la masse et l'autorité font confiance. Ainsi émergent en grec, d'une masse polymorphe, quelques grandes recensions. Par exemple, dès avant la fin du premier siècle de notre ère, une revision fut entreprise, peut-être en Palestine; on l'a identifiée dans des fragments de parchemin, provenant d'un rouleau du désert de Juda[6]. Elle serre de plus près l'hébreu, en se refusant à cette évolution religieuse dont la Septante était un témoin, et sur laquelle s'appuyait le messianisme chrétien. Cette revision se répandit dans tout le Judaïsme de la Diaspora, on la trouve, au second siècle, en Égypte[7], à Éphèse[8], en Grèce[9]. Quelle autorité l'a préconisée ? On ne sait. Antérieure à Aquila et Symmaque, elle comporte des leçons caractéristiques de ces correcteurs; on observe aussi ce phénomène curieux pour certaine citations faites par le Nouveau Testament, et déjà pour le vocabulaire de la traduction grecque des Proverbes et de Sirach, de même que des Maccabées et de la Sagesse[10]. Autrement dit, les

6. D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*, dans *Revue Biblique*, 60, 1953, pp. 18-29. Voir aussi l'article de P. Katz cité note 5.

7. Barthélemy et Katz, cités dans la note précédente, montrent les rapports du rouleau de parchemin du désert de Juda avec différents papyrus égyptiens et avec des versions coptes.

8. Saint Justin rencontre ce texte cité par le juif Tryphon.

9. D'après Origène, la *Quinta*, qui représente ce texte, fut retrouvée à Nicopolis d'Épire; cf. R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, 1954, pp. 107-108.

10. J. Fichtner, *Der Alttestamentliche Text der Sapientia Salomonis*, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 57, 1939,

fameux reviseurs juifs n'ont fait que systématiser, chacun dans sa ligne, une recension antérieure. Il est remarquable qu'ils l'aient rapidement remplacée; nouvelle preuve de la force avec laquelle s'imposait, dans le Judaïsme, la version officielle.

Les premiers chrétiens, de leur côté, ont tendu à interpoler la Bible grecque, et créé ce qu'on appelle, assez improprement, le texte « occidental[11] », qui a rayonné d'Antioche (?) aussi bien sur l'Afrique latine que sur le domaine syriaque, sans manquer d'atteindre même l'Égypte (on l'a noté en particulier pour le Psautier[12]). Ce texte avait la vogue au 3e et sans doute déjà au 2e siècle. Des érudits réagirent alors en faveur de textes plus purs, et au moment de la profonde transformation culturelle du monde chrétien au 4e siècle, ces textes archaïsants ou éclectiques se répandent spontanément et tendent à éliminer les témoins « occidentaux[13] ». Un exemple suffira à montrer cette emprise. Tous les manuscrits grecs de Sirah transposent 33, 16-36, 13 au chapitre 30, entre les versets 26 et 27; le copte et l'arménien partagent cette faute. Un cahier aura été accidentellement déplacé dans un seul manuscrit; tous les autres en dépendent, ou du moins ont dû s'aligner sur l'ordre reçu. Seul des textes traduits sur le grec, le latin est indemne. On voit avec quelle rigueur l'exemple des grandes Églises s'est imposé.

L'autorité ecclésiastique a-t-elle pris sur elle de réglementer cette évolution ? On n'en a guère conservé d'écho. Nous savons qu'en Syrie on a pourchassé le Diatessaron de Tatien[14]; d'autres interventions du même genre ont pu se

pp. 191-192; J. Ziegler, *Zum Wortschatz des griechischen Sirach*, dans *Von Ugarit nach Qumran. Festschrift Eissfeldt*, Berlin, 1958, pp. 284-287.

11. K. Th. Schäfer, *Der Ertrag der textkritischen Arbeit am N. T. seit der Jahrhundertwende*, dans *Biblische Zeitschrift*, 4, 1960, p. 8; F. Kenyon-A. W. Adams, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, Londres, 1958, p. 171; A. Vööbus, *The Early Versions of the New Testament*, Stockholm, 1954, pp. 47-48.

12. A. Rahlfs, *Septuaginta. X. Psalmi cum Odis*, Göttingen, 1931, pp. 30-32.

13. Le fait a été particulièrement souligné par M. E. Boismard; voir par exemple *Revue Biblique*, 55, 1948, p. 32; 57, 1950, pp. 387-400; 58, 1951, p. 168; 64, 1957, p. 393.

14. Voir par exemple A. Vööbus, *The Early Versions of the New Testament*, Stockholm, 1954, p. 26.

produire, à propos de recensions aberrantes et « scandaleuses ». Mais on ne voit pas quel patriarche a décidé de substituer Théodotion à la Septante, pour le livre de Daniel; de même pour l'Ecclésiaste, si c'est bien une version d'Aquila qui est devenue canonique. Pour le reste, si satisfaisantes qu'elles aient pu être, les revisions juives n'ont pas été prises en considération, et en pratique elles ont péri. Mieux : il en va de même pour la traduction en grec, par le prêtre Sophrone, de la version hiéronymienne; malgré sa fidélité à l'hébreu et son caractère chrétien, elle n'a pas laissé la moindre trace. Le choix d'une version pour la liturgie semble l'œuvre du temps et des communautés plus que la décision d'individus déterminés. Il n'en exprime pas moins le sens de l'Église. Le consentement de la hiérarchie à une coutume vivante est une forme très légitime et très naturelle d'approbation.

Ce n'est même peut-être pas à l'évêque que revient l'initiative d'adopter la langue locale pour la lecture liturgique. Évidemment son agrément était supposé. C'est apparemment dès le 2e siècle qu'en Égypte les versions coptes se multiplient dans tous les dialectes; l'organisation épiscopale était encore rudimentaire dans les campagnes. En Syrie, pour les Évangiles au moins, le Diatessaron qui se fait adopter à date ancienne manquait peut-être d'une approbation officielle. En Arménie, nous pouvons suivre la situation de plus près. Ce sont des ascètes qui prennent l'initiative de créer un alphabet, une culture nationale, une Bible et une liturgie; ils se tiennent en contact avec le Catholicos saint Sahak et le roi, mais ce sont eux qui, au cours de leurs pérégrinations d'Amid à Edesse, de Samosate à Constantinople, optent, selon les circonstances, pour une orientation syrienne ou byzantine, nestorienne ou monophysite, et revisent les textes en conséquence [15]. Même à Rome, on est mal documenté sur l'adoption de la langue vulgaire. Th. Klauser pensait devoir la rapporter à Damase, comme à un pape d'une particulière autorité [16]. Très

15. Vööbus, *o. l.*, pp. 148-154; P. Peeters, *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien*, dans *Recherches d'histoire et de philologie orientales I* (Subsidia hagiographica, 27), Bruxelles, 1951, pp. 176-187 et 195.

16. Th. Klauser, *Der Ubergang der römischen Kirche von der*

justement, dom Botte a remarqué[17] qu'un homme sans grand caractère, cédant à l'opinion publique, ferait aussi bien l'affaire. Du reste, la transition a pu se faire à des dates très différentes, selon les paroisses et les milieux sociaux, la liturgie étant diversifiée selon les titres et leurs possibilités. Des prêtres ont pu prendre très tôt des initiatives en ce domaine.

Les communautés monastiques, qui jouent un rôle pilote, à partir du 4e siècle, dans l'organisation de l'office, semblent avoir choisi assez librement la version biblique qui leur paraissait préférable. Même pour des transformations de grande importance, comme le nombre et la structure des heures canoniales, un Pachôme, un Basile (indépendamment de son autorité épiscopale), un Benoît, un Colomban se sentent les coudées franches. Les interventions directes de l'autorité ne sont signalées à cette époque qu'au sujet de l'élimination des apocryphes et la définition du Canon biblique[18].

L'histoire du lectionnaire grec n'est pas encore écrite[19]. On en connaît actuellement 1838 manuscrits, sans parler des formes les plus archaïques, perdues dans l'original, mais connues par des versions arméniennes, géorgiennes, syro-palestiniennes...

*
* *

Il est bien possible que les premières origines de la Bible latine soient quelque peu en marge de l'Église officielle. Les premiers éléments en effet furent sans doute le Diatessaron de Tatien et le *Corpus Paulinum* de Marcion[20]. Autant

*griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, dans *Miscellanea G. Mercati I* (Studi e Testi 121), Vatican, 1946, pp. 467-482.

17. Dans le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1948, p. 374.

18. Encore les évêques ne proposent-ils un Canon ferme que depuis Athanase, Jean de Jérusalem, Epiphane, peut-être Damase, le Concile de Carthage de 397...; et malgré ces listes et ces décrets, les hésitations se prolongent-elles longtemps.

19. Voir E. C. Colwell-D. W. Riddle, *Studies in the Lectionary of the Greek New Testament*, I, Londres, 1934. Sur le plus ancien lectionnaire de Jérusalem, F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, pp. 516-527.

20. Vööbus (cf. plus haut n. 14), pp. 44-45.

que nous puissions voir, c'est en Afrique que les communautés usent en premier lieu de la langue latine[21], dans un milieu social encore très populaire, où il n'était pas question de polir le style, ni même d'exiger une grande intelligibilité[22]. Le modèle grec était du type « occidental » qui devait ensuite être presque éliminé en Orient, par suite des progrès de la philologie sacrée. C'est dire que, même si des approbations épiscopales formelles sont venues authentifier la version latine, celle-ci fut vite soumise à une forte pression, et les revisions, soit littéraires, soit critiques, transformèrent si profondément le texte africain que beaucoup d'historiens y voient de nouvelles traductions. A la fin du 4e siècle, autant de textes que de manuscrits. Le point critique était dépassé, et les forces centripètes allaient reprendre le dessus. Saint Augustin, entre autres, entreprit une revision systématique sur le grec, en prenant pour base le texte qu'il avait connu dans la région de Milan (l'Itala[23]). Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'un esprit aussi spéculatif se soit attaché à la littéralité la plus stricte; un Origène aussi s'intéresse plus à la lettre du texte que les exégètes antiochiens. Augustin faisait bien profession d'exiger la clarté, la *perspicuitas sententiae*; mais ce qu'il entendait par là, c'était éliminer l'amphibologie dans les formes grammaticales (par exemple, éviter *aquae*, si le contexte permet d'y soupçonner un nominatif pluriel au lieu d'un génitif singulier), et pas du tout viser à un sens aisé, accessible à qui ignore l'idiome biblique. Modeste, Augustin ne publia pas d'édition contresignée de sa propre revision; on en parle

21. Peut-être connut-on d'abord seulement une version de quelques péricopes en usage dans la liturgie, suivie, dès avant le début du 3e siècle, d'une version d'ensemble dite « africaine », celle que cite Cyprien; cf. Bon. Fischer, *Vetus Latina. 2. Genesis*, Fribourg, 1951, p. 17*.

22. Bibliographie sur les particularités des versions africaines dans J. Schildenberger, *Die altlateinischen Texte des Proverbien-Buches. I. Die alte afrikanische Textgestalt* (Texte und Arbeiten, 32-33), Beuron, 1941, pp. 8-22 et 82-117.

23. Voir D. De Bruyne, *Saint Augustin reviseur de la Bible*, dans *Miscellanea Agostiniana* II, Rome, 1931, pp. 521-626. Cet article rappelle les travaux antérieurs. Voir la recension de B. Capelle, *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, II, pp. [95-98], et les précisions de De Bruyne, *ibid.*, p. [111] et *Revue Bénédictine*, 45, 1933, pp. 20-28. Les recherches récentes sur les versions bibliques latines n'ont fait que confirmer ces vues audacieuses.

comme de l'œuvre d'un tiers. Elle ne connut guère de rayonnement; on possède un manuscrit de son psautier, quelques fragments d'un épistolier, et, pour les autres livres, ses citations et des échos.

Le traducteur le plus doué pour la propagande littéraire fut aussi, par bonheur, le mieux préparé, tant au point de vue de la connaissance des langues orientales et de la littérature exégétique, qu'à celui de la maîtrise du latin, de la critique biblique, et de la possession des documents utiles. Professeur de grandes dames et leur directeur, il entreprit sur l'Aventin, en 384, une revision des Évangiles, dont il attribue l'initiative à Damase[24]. On n'est pas obligé de le croire sur parole[25], encore moins de conclure que le pape imposa aussitôt à toute les églises de la ville l'Évangéliaire hiéronymien; du moins accepta-t-il la dédicace de l'ouvrage et en encouragea-t-il la diffusion.

Les autres livres bibliques présentent un cas différent. Les successeurs de Damase étaient loin de protéger Jérôme, qui dut s'embarquer pour Bethléem. De sa propre initiative, ou à la prière de ses disciples et amis, il décida vers 389 de tirer parti du texte grec « hexaplaire », texte critique établi par Origène, et il revit soigneusement les livres sapientiaux et les Paralipomènes. Mais bien vite il préféra s'appuyer directement sur l'hébreu ou, si l'on préfère, sur les versions juives d'Aquila et Symmaque[26]. Il prit même si vivement à cœur l'*hebraica veritas* qu'il ne songea plus à achever la revision du Nouveau Testament[27], et qu'il se mit en tête de rejeter les Deutérocanoniques, absents du canon juif. En pratique, il eut assez le sens de l'Église pour ne pas se laisser aller à fond sur la pente de ses goûts littéraires ou critiques. Dès sa revision des Évangiles, il avait vu le danger : « Pour ne pas rompre trop violemment avec la Bible latine traditionnelle, j'ai freiné ma

24. Préface *Novum Opus* aux Évangiles, ed. J. Wordsworth, H. J. White, *Novum Testamentum... ad codicum fidem*, I, Oxford, 1898, p. 3.

25. D. De Bruyne, *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, 2, p. [184] : « Damase n'a pensé à rien, et le *Novum Opus* imposé à Jérôme est une pure fiction littéraire. »

26. Voir J. Steiemann, *Saint Jérôme*, Paris, 1958, pp. 205-214.

27. Le fait peut être tenu pour certain. Voir une bibliographie dans Vööbus, *o. l.* (supra, n. 14), p. 58; ajouter D. De Bruyne, *Bulletin d'ancienne littérature latine chrétienne*, I, pp. [6-9], [58], [244].

plume; je me suis contenté de toucher ce qui pouvait transformer le sens, souffrant de garder le reste tel quel[28]. » La même réserve se manifeste dans la revision hexaplaire[29]. Jusque dans la traduction sur l'hébreu, on constate, envers la tradition antérieure, une dépendance qui varie selon les livres. Les Proverbes corrigent peu le texte reçu; le Psautier *iuxta Hebraeos* reste conservateur[30]. Dans les livres historiques, le narrateur se sent plus libre. Là encore pourtant, F. Reuschenbach[31] a constaté, pour la Genèse, que la Vulgate respecte beaucoup plus la Vieille Latine lorsqu'il s'agit de paroles de Dieu (ou d'un ange), d'action divine, de prières, vœux, serments, bénédictions, de sacrifices, d'épisodes liés à l'histoire du salut ou cités dans le Nouveau Testament[32]. Cet éclectisme tire harmonieusement parti de l'ancien et du nouveau, et, par sa discrétion, atteint à un style bien supérieur à la rhétorique clinquante des ouvrages de controverse ou de la correspondance animée de Jérôme.

Une telle Bible, recommandée par le nom du traducteur et par ses qualités intrinsèques, s'imposa peu à peu dans l'Église d'Occident, non sans admettre des compléments (*Capitula* tirés des anciennes versions, psautier hexaplaire, deutéro-canoniques, Nouveau Testament) qui la rapprochèrent de la tradition antérieure. Les documents ne permettent pas de suivre en tous ses détails cette diffusion et cette synthèse; ce qu'on en connaît ne manque pourtant pas de signification.

28. Quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, ut his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant. Préface *Novum Opus* (citée plus haut, n. 24), p. 3.

29. Voir A. Thibaut, *La révision hexaplaire de saint Jérôme*, dans *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins* (Collectanea Biblica Latina 13), Rome, 1959, p. 146; dom Thibaut cite les passages saillants de la lettre 106 de Jérôme.

30. Voir H. de Sainte-Marie, *Le psaume 22 dans le Iuxta Hebraeos*, dans *Richesses et déficiences...* (cité supra, n. 29), pp. 159-165 : Fidélité au psautier romain, fidélité au psautier gallican.

31. *Hieronymus als Uebersetzer der Genesis*, Limburg, 1942, pp. 5-6.

32. Voir dans le même sens F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn, 1928, pp. 99-101; *ibid.*, *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Uebersetzung des Alten Testamentes aus dem hebraica veritas*, dans *Biblica* 10, 1929, pp. 1-30, et *Spuren jüdischer und christlicher Einflüsse auf die Uebersetzung der grossen Propheten durch Hieronymus*, dans *Journal of the Palest. Or. Society*, 8, 1928, pp. 35-48.

*
* *

Du vivant de Jérôme, quelques évêques de ses amis avaient tenu compte de ses labeurs. Chromatius d'Aquilée et Héliodore d'Altino, qui soutenaient de leurs deniers le monastère de Bethléem, lui avaient demandé la traduction des livres de Salomon; Jérôme se vante de l'avoir expédiée en trois jours, en refusant d'y joindre la Sagesse et Sirach. A force d'insistance, les deux mêmes évêques obtiennent encore des traductions rapides de deux livres deutéro-canoniques, Tobie et Judith. Rien ne dit que ces textes fussent destinés à la liturgie d'Aquilée, plus que d'autres traductions que Jérôme avait dédiées à des vierges ou de pieux laïcs. A Nole, l'évêque Paulin ne dit jamais non plus un mot d'un usage liturgique de la version de son ami Jérôme. Augustin, en 403, est plus explicite[33]. Il dit à Jérôme son admiration pour sa revision hexaplaire, et lui suggère de persévérer dans ce sens, plutôt que de traduire la Bible hébraïque, d'une façon qui du reste paraît moins scrupuleusement littérale. « Il serait très pénible (*perdurum*) en effet, si l'on se met à lire habituellement ta version dans de nombreuse églises (*per multas ecclesias frequentius lectitari*), de constater une dissonance entre les églises grecques et les églises latines[34]. » Et de citer en exemple un confrère, l'évêque d'Oea, qui avait adopté la nouvelle version (*lectitari institutisset in ecclesia cui praeest*). Il rencontra l'opposition tumultueuse de ses fidèles, et recourut aux Juifs pour trancher le débat. Fut-ce sottise de leur part, ou malice ? ils donnèrent raison au texte reçu. L'évêque, qui s'était posé en réformateur d'un texte corrompu, se vit forcé, après une dure expérience (*post magnum periculum*), de rejoindre la masse de son peuple[35]. Augus-

33. Augustin ep. 71 (=Jérôme ep. 104), éd. A. Goldbacher (CSCL 33), Vienne, 1895, pp. 248-255. On sait que Jérôme et Augustin ont édité l'un et l'autre leur correspondance mutuelle; mais l'édition faite par Jérôme est « moins sincère », elle comporte des omissions et des variantes intentionnelles, cf. D. De Bruyne, *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 31, 1932, pp. 233-248.

34. *Loc. cit.*, pp. 252, 3-5.

35. *Ibid.*, pp. 253, 1-12.

tin, qui ne perd rien de son exquise urbanité, sourit visiblement de ce tableau pittoresque, et illustre par les faits, les objections qu'il avait sur le cœur. Aussi, il adopte les revisons faites sur le grec, les préférant en toute simplicité aux siennes propres; mais il refuse d'aller plus loin. Il va sans dire qu'il ne convainquit pas Jérôme, dont la réponse n'est pas un modèle de douceur!

Au 5e siècle, les plus zélés propagateurs de la Vulgate furent peut-être les disciples de Pélage, en particulier Julien d'Eclane[36]; amis de Théodore de Mopsueste, ils se piquaient d'exégèse littérale plus que de fidélité à la tradition, et ne tenaient pas rigueur à Jérôme de son hostilité théologique. Leur ralliement à la Vulgate ressort de leurs commentaires et citations, à une époque où la plupart des Pères en restent à la Vieille Latine. Leur rôle dans la diffusion de la Vulgate se déduit du fait que, pour les Deutéro-canoniques et les épîtres[37], c'est leur propre texte biblique qui passera dans les manuscrits de la Vulgate au siècle suivant à quelques exceptions près, comme la lettre de Jacques, où la Vulgate hérite du texte d'Augustin). Ce n'est pourtant pas que le texte qu'ils avaient choisi pour ces livres non traduits par Jérôme fût particulièrement heureux[38]!

A côté des Pélagiens, Cassien aussi cite la Vulgate pour les livres des Rois et pour les Prophètes, mis à part les Cantiques bibliques traditionnels qui gardent leur vieux texte liturgique; pour les Psaumes et les livres de Salomon, il préfère la version hexaplaire de Jérôme; dans le Pentateuque, aux citations de la Vulgate se mêlent de nombreuses réminiscences de la Vieille Latine[39]. Dans le même milieu,

36. Voir G. Bouwman, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos* (Analecta Biblica, 9), Rome, 1958, pp. 6179.

37. Voir les travaux cités supra, n. 27. L'apparat critique de la *Vetus Latina* de Beuron, pour la *Prima Petri*, et l'apparat préparé à l'abbaye Saint-Jérôme, avec l'aide de Beuron, pour la Sagesse et Sirach, montrent aussi dans les Pélagiens les plus anciens témoins de la Vulgate pour ces livres.

38. On sait que le *Lectionnaire latin-français* (voir la seconde page de l'*Avertissement*) a dû corriger la Vulgate en deux points importants, tous deux dans les épîtres de saint Paul : 1 Cor., 15, 51 et Phil., 2, 11.

39. A. Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia II*, Rome, 1958, pp. 99-139, a soigneusement rassemblé les citations de la révision hexaplaire des Sapientiaux. P. 102, il prend trop au sérieux les

Eucher et Salonius connaissent également la Vulgate et, pour les Sapientiaux, la recension hexaplaire. Toujours en Gaule[40], saint Avit et Grégoire de Tours utilisent aussi le texte de Jérôme pour les Prophètes et, en partie, pour le Pentateuque. Le mystérieux prêtre Philippe, mort en 455-456, dont on ignore la nationalité, cite aussi la Vulgate et, pour les Sapientiaux, la recension hexaplaire. Dans la Gaule méridonale, ces citations ne correspondent pas seulement à un usage privé; la liturgie gallicane avait été profondément touchée. Dom Dold a en effet édité[41] un lectionnaire palimpseste de Wolfenbüttel, qui remonte au début du 6e siècle, et que dom G. Morin[42] pense pouvoir identifier au recueil compilé par le prêtre Musaeus de Marseille, « *hortatu sancti Venerii episcopi* », vers 431-452; on y trouve la Vulgate pour le Pentateuque, les prophètes et les Évangiles (sauf pour certaines péricopes en formes de centons, qui n'ont pas été conformées au texte de Jérôme); saint Paul est une Vulgate non encore totalement épurée; les Proverbes, les Actes, les épîtres catholiques et le cantique d'Habacuc sont Vieille Latine.

En Italie, au 6e siècle, saint Benoît cite une fois la Genèse selon la Vulgate, dans une citation qu'il a en propre (les textes qu'il a en commun avec la Règle du Maître se réfèrent à la Vieille Latine[43]). L'érudit Cassiodore[44] cite, pour son compte, la Vieille Latine, sauf les Proverbes qu'il utilise dans la recension hexaplaire. On sait par ailleurs qu'il a dans sa bibliothèque, à côté d'une Bible Vieille-Latine, une Vulgate complète, dont il a réuni les éléments et dont il

indications de M. Petschenig, l'éditeur de Cassien, en admettant que ce dernier cite habituellement la Vulgate. Pour la Genèse par exemple, après contrôle de très nombreuses citations, il reste que seules sont certainement selon la Vulgate les citations de 45, 5 et 7-8 et 50, 19-20, le tout en *Conl.* 13, 11.

40. Voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, pp. 2-4.

41. *Das älteste Liturgiebuch des lateinischen Kirche* (Texte und Arbeiten, I, 26-28), Beuron, 1936. Voir l'importante recension de C. Charlier *dans le Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, 3, pp. [2-3].

42. *Le plus ancien monument qui existe de la liturgie gallicane : le lectionnaire palimpseste de Wolfenbüttel*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 51, 1937, pp. 3-12.

43. *Regula*, 64, 18; cf. A. Vaccari, *Scritti...* (supra n. 39), *I*, Rome, 1952, p. 275.

44. Sur les faits qui suivent, voir Vaccari, *Scritti... I*, pp. 257-281.

corrige le texte, pour le faire copier en deux exemplaires de formats différents. Il n'est pas seul à faire, dès cette époque, une revision savante de la Vulgate. En 546-547, Victor de Capoue, l'évêque de saint Benoît, corrige de sa main un Nouveau Testament que nous possédons encore. En tête des épîtres, un index liturgique complet ne laisse pas de doute sur la destination du volume. Les Évangiles, par contre, ont été transcrits dans un ordre combiné, inspiré du Diatessaron; il n'est pas probable qu'ils aient servi dans le culte. En 558, le prêtre Eugippius, du monastère de Saint-Séverin de Naples, possédait et appréciait à sa juste valeur un autre Évangéliaire Vulgate, d'après lequel fut corrigé un manuscrit dont descend une copie de l'abbaye d'Echternach. Ces textes nous sont connus parce qu'ils ont été par la suite transportés en Angleterre, pour revenir ensuite sur le continent.

A Rome même, vers 600, le pape saint Grégoire commente Job selon la Vulgate, tout en admettant d'utiliser, le cas échéant, la Vieille Latine, qui n'est donc pas encore hors d'usage; en fait, il n'y recourt guère que pour une dizaine de versets. Pour les livres sapientiaux, il cite parfois la recension hexaplaire de Jérôme, mais dix fois plus souvent la Vulgate[45]. C'est encore celle-ci qui sert de base au Commentaire sur les livres des Rois[46]. Du reste, cette Vulgate est assez contaminée[47], Grégoire ne veille pas à la pureté du texte. Seul le Psautier reste nettement pré-hiéronymien.

Dans quelle mesure cette préférence de saint Grégoire pour la Vulgate reflètent-t-elle l'usage de la liturgie romaine? Pour les lectures de la nuit pascale, le sacramentaire envoyé à Charlemagne par le pape Hadrien, entre 784 et 791, donne des *incipit* où l'on reconnaît un texte vieux latin; dom Bon. Fischer[48] en a découvert le texte

45. Vaccari, *Scritti... II*, p. 112.

46. Voir P. Verbraken, *Le Commentaire de saint Grégoire sur le premier livre des Rois*, dans la *Revue Bénédictine*, 66, 1956, pp. 166-177.

47. P. Verbraken, *l. l.*, et P. Salmon, *Le texte de Job utilisé par saint Grégoire dans les « Moralia »*, dans *Miscellanea biblica et orientalia R. P. A. Miller oblata* (Studia Anselmiana, 27-28), Rome, 1951, pp. 187-194.

48. *Die Lesungen der römischen Ostervigil unter Gregor der Gros-*

intégral, gréco-latin, dans une copie galloise de 820. Il est possible que la présence des leçons grecques et le caractère particulièrement vénérable de la nuit pascale aient conspiré à maintenir ici, exceptionnellement, un texte archaïque. Pour le reste du lectionnaire romain, le plus ancien document conservé est le *Comes* de Wurzbourg[49], dont le fond remonte au premier tiers du 6e siècle, mais que nous n'atteignons que dans un exemplaire retouché peu après saint Grégoire. On n'y trouve que l'*incipit* et l'*explicit* des lectures non évangéliques de la messe; cela suffit pour constater que les péricopes correspondent à celles des épistoliers postérieurs, et qu'elles sont déjà Vulgate, non seulement pour le Pentateuque, les Rois, les Prophètes, mais aussi pour les Proverbes, pour Esther et Tobie, pour les Maccabées et pour les deux Sagesses deutéro-canoniques. Dans le Nouveau Testament, la distinction entre Vieille Latine et Vulgate est moins facile à établir, et je n'ai pas fait de contrôle; il n'y a guère lieu de douter que la Vulgate ne soit déjà présente, même si elle n'est pas d'une pureté exceptionnelle.

A propos du lectionnaire romain, relevons une des conclusions de son plus récent historien : « Aucun des anciens livres liturgiques romains, sauf le lectionnaire et l'antiphonaire du troisième type, n'ont été composés pour constituer des livres universellement valables, nous voulons dire, pour quelque année que ce soit. Chacun d'eux est né, en quelque manière, accidentellement. Il n'a pas été l'objet d'une entreprise systématique, comme il l'aurait été de la part d'un « réformateur moderne ». Le Pontife auquel il se rattache est avant tout le Président effectif et l'Organisateur « actuel » du culte qu'il célèbre. Il prépare ses formulaires au fur et à mesure, selon les besoins de l'année en cours. Ceux-ci sont classés dans l'ordre même de leur utilisation. On pourra les recopier sur un codex, mais cela n'en fera pas un livre « universel », au sens que nous avons dit[50]. »

*sen*, dans *Colligere Fragmenta. Festschrift A. Dold*, Beuron, 1952, pp. 144-179.

49. Ed. G. Morin, *Le plus ancien Comes ou lectionnaire de l'Église romaine*, dans la *Revue Bénédictine*, 27, 1910, pp. 41-74.

50. A. Chavasse, *Les plus anciens types du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la messe*, dans la *Revue Bénédictine*, 62, 1952, pp. 67-68.

Le troisième type, dont il est question ici, se constitue vers 700; il n'a pas dû naître sous le couvert d'une autorité suprême, car il se présente sous de multiples formes, qui appliquent chacune à sa façon un même principe de classement. De même pour les siècles précédents, quand on nous parle du Pontife qui organise le culte et préside l'assemblée, je ne sais s'il faut songer à son intervention immédiate; il était peut-être laissé aux clercs subalternes de réemployer, d'une année à l'autre, les péricopes traditionnelles, en parant aux complications du temps élastique après la Pentecôte ou du chevauchement des dimanches sur les fêtes des saints.

C'est en Espagne que semble se manifester en premier lieu un besoin de centralisation liturgique, correspondant à une unification politique précoce[51]. Le concile de Lérida, dès 517, impose à toute la province de Tarragone la *consuetudo psallendi vel ministrandi* de l'Église métropolitaine. En 561, le premier concile de Braga reprend une prescription semblable pour tout le royaume suève. Enfin, en 633, le quatrième concile de Tolède dénonce comme un scandale la *varietas ecclesiarum;* à travers toute l'Espagne et la Gaule (!), il impose un seul *ordo orandi atque psallendi* pour les messes et les offices du soir et du matin, pour nous « qui una fide continemur *et regno* ». Ces canons ne mentionnent pas expressément l'uniformité des lectures bibliques; mais, pour le 7e siècle tout au moins, il est permis de la supposer, sur la base de la Vulgate. Saint Isidore, qui présidait le concile de Tolède de 633, opte en effet pour la version de Jérôme, d'une façon beaucoup plus décidée que son contemporain Grégoire le Grand. Énumérant les versions bibliques, il mentionne la Septante, Aquila, Symmaque, Théodotion, et les versions grecques anonymes (tout ceci est repris à Jérôme); en ce qui concerne le latin, il ne nomme que Jérôme, *cujus interpretatio merito ceteris antefertur*[52]. Dans le *De ecclesiasticis officiis*, il traite expressé-

51. J. F. Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Madrid, 1955, pp. 305-306.

52. *Etymologiae*, VI, IV, 5, P. L., 82, 236 C. Isidore explique ainsi ses préférences : Nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior, atque, utpote a christiano interprete, verior. Il est piquant de constater qu'il emprunte ses éloges à saint Augustin,

ment de la lecture liturgique; après y avoir mentionné les innombrables traducteurs du grec en latin, il conclut en faveur de Jérôme, dont l'édition sert en général partout dans toutes les Églises, pour la raison qu'elle est plus exacte et plus claire[53]. Le ton pacifique de l'affirmation permet de croire que l'uniformité régnait sur ce point depuis un certain temps. Bien entendu, cet accord de principe n'allait pas jusqu'à l'exigence d'un *concordat cum originali approbato!* Nulle part autant qu'en Espagne, la Vieille Latine ne prit aussi bien sa revanche en pénétrant, soit dans les marges, soit dans le texte lui-même, par interpolation[54].

Pour la liturgie gallicane, nous avons déjà constaté que le vieux lectionnaire de Wolfenbüttel utilise le plus souvent la Vulgate. Il en va de même des livres postérieurs[55]. Je n'ait pas connaissance des conditions dans lesquelles s'est introduite la Vulgate, ni de textes épiscopaux légiférant à son sujet.

En Angleterre, le concile de Clovesho de 747 veut mettre fin au conflit d'influences liturgiques entre traditions celtes et usages anglo-saxons; il prescrit l'adoption des livres romains[56]. On peut y voir le premier pas d'une réforme liturgique, qui atteindra ensuite, grâce à saint Boniface, l'Allemagne, puis les Gaules. Cette décision n'inclut pas nécessairement la Vulgate, comme nous l'avons vu pour les lectures de la vigile pascale; on pourrait faire la même remarque au sujet du Psautier, resté pré-hiéronymien. D'autre part, la Vulgate avait déjà pénétré depuis bien longtemps, soit chez les Celtes, soit dans les monastères romanisants. Ces derniers avaient hérité des meilleurs textes de l'Italie méridionale, à la fin du 7e siècle au plus tard. Quant aux

*De doctrina christiana*, II, XV, P. L., 34, 46; ce dernier parlait de l'Itala...

53. I. XII, 8, P. L., 83, 748 C : Cujus editiones generaliter omnes Ecclesiae usquequaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis.

54. D. de Bruyne, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, dans la *Revue Bénédictine*, 31, 1914-1919, pp. 373-401. De même S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, pp. xiv, 15, 27.

55. Le lectionnaire gallican a été étudié par P. Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil* (Collectanea Biblica Latina, 7 et 9), Rome, 1944 et 1953, I, pp. lxxvii-xcii, et II, pp. 37-64.

56. Voir W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford, 1946, pp. 97-98 et 158.

Irlandais[57], Patrick et Colomban s'appuient encore sur la Vieille Latine. Gildas (au 6e siècle, si le *De excidio* est authentique) emploie un texte mêlé. L'Octateuque, les Rois, les Actes sont Vulgate; les Évangiles et Paul sont proches de la Vulgate; les Chroniques et Esdras, Job et les Sapientiaux, la *Prima Petri* ont un vieux texte. Les Douze Petits Prophètes sont Vieille Latine, sauf la fin de Malachie, qui, comme Isaïe et Jérémie, suit la Vulgate; il faut supposer que la dernière page des Douze, perdue par accident, avait été suppléée d'après le texte de Jérôme.

De tels mélanges ne semblent pas dépendre d'une initiative officielle. On en trouve pour tous les goûts. Dès le 5e siècle, un manuscrit italien joint la Vulgate de Jérémie à Ézéchiel, Daniel et les Douze Prophètes Vieille Latine (Isaïe manquait sans doute[58]). Très souvent, on trouve Esther, Tobie, Judith, ou quelque autre livre Vieille Latine dans une Bible Vulgate[59]; les Cantiques liturgiques, en particulier, peuvent garder leur texte archaïque dans le corps même d'un livre traduit par Jérôme[60]. Il arrive qu'un manuscrit supplée par des dizaines de pages Vieille Latine les lacunes accidentelles de son modèle Vulgate[61]. Au début du 11e siècle encore, un psautier d'Exeter[62] donne les 100 premiers psaumes dans le texte romain, puis continue selon le Gallican. Mieux encore : toute une famille de psautiers bénédictins[63], depuis le 9e siècle, prévoient pour le troi-

57. A. Cordoliani, *Le texte de la Bible en Irlande du 5e au 9e siècle*, dans la *Revue Biblique*, 57, 1950, pp. 5-37. Les études de détail sont plus précises : L. Bieler, *Der Bibeltext des heiligen Patrik*, dans *Biblica*, 28, 1947, pp. 31-58 et 235-263; F. C. Burkitt, *The Bible of Gildas*, dans la *Revue Bénédictine*, 46, 1934, pp. 206-215, complété par P. Grosjean, *La Bible de « Gildas »*, dans *Analecta Bollandiana*, 75, 1957, pp. 203-206. Voir aussi J. Laporte, *Étude d'authenticité des œuvres attribuées à saint Colomban*, dans la *Revue Mabillon*, 45, 1955, p. 26.

58. D. de Bruyne, *Deux notes sur les fragments des prophètes en écriture onciale provenant de Constance*, dans la *Revue Bénédictine*, 43, 1931, pp. 159-160.

59. Voir une liste de ces manuscrits dans D. de Bruyne, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, dans la *Revue Bénédictine*, 31, 1914-1919, pp. 398-399.

60. C'est le cas de la première Bible d'Alcala, Madrid Université 31, 9e-10e siècles.

61. Bibliothèque Vaticane, Ottoboni lat. 66, 7e siècle.

62. Londres, British Museum, Harley 603.

63. G. Morin, *Le texte des Cantiques aux vigiles de Noël d'après*

sième nocturne de Noël deux Cantiques Vieille Latine, Isaïe 9 et 66, et un Cantique Vulgate, Isaïe 26; dom Morin, devant ce paradoxe, suppose que le troisième cantique aura été substitué à un autre, abandonné de bonne heure.

De tels manuscrits composites rendent un peu arbitraire une statistique des témoins Vulgate et Vieille Latine. Voici quand même les chiffres qui ressortiraient des neuf premiers volumes du grand inventaire[64], en cours de publication, de tous les manuscrits latins antérieurs au 9e siècle. En cas de doute sur l'âge d'un manuscrit, la statistique le compte à la date la plus ancienne; en cas de mélanges de texte, elle le compte comme Vulgate.

Sur 1442 manuscrits recensés, 280 sont bibliques. Trois peuvent remonter au 4e siècle, et donnent un texte vieux latin. Au 5e siècle, contre 26 témoins Vieille Latine, on compte déjà 7 représentants de la Vulgate. Au 6e siècle, 15 Vieille Latine contre 24 Vulgate; au 7e siècle 11 contre 37; au 8e siècle, 15 contre 142. Les témoins tardifs de la Vieille Latine sont surtout des psautiers. Jusqu'au 6e siècle inclus, les témoins sont presque tous italiens; au 7e siècle, les italiens forment encore la majorité (7 sur 11 Vieille Latine, 16 sur 37 Vulgate; 7 témoins anglais de la Vulgate dépendent en outre de modèles italiens); au 8e siècle, l'Angleterre et les missions anglo-saxonnes en Allemagne viennent ajouter une très importante contribution, respectivement 41 et 22 manuscrits de la Vulgate, contre 14 italiens.

En présence de tels chiffres, il n'est pas possible d'admettre que c'est Charlemagne, l'autorité séculière, qui a fini par imposer la Vulgate à l'Église. Il est bien vrai que les Carolingiens ont tenu la main à la réforme et à l'uniformisation du lectionnaire, du sacramentaire, puis de toute la Bible, et que les évêques ne sont intervenus dans le même sens qu'à la suite du pouvoir royal et dans sa mouvance. Mais la Vulgate était depuis longtemps en possession du terrain. Ce dont on sentait le besoin, à la fin du 8e siècle, c'était d'une réforme grammaticale et disciplinaire,

*l'usage monastique primitif*, dans la *Revue Bénédictine*, 34, 1922, pp. 276-281.

64. E. A. Lowe, *Codices latini antiquiores*, I-IX, Oxford, 1934-1959. L'Italie, l'Angleterre, la France, la Suisse et l'Allemagne sont terminées, il reste encore pour les autres pays à publier deux fascicules, qui ne modifieront pas profondément les proportions.

non d'une option de critique textuelle. On a fort surfait l'importance, l'influence et le caractère officiel du travail d'Alcuin, en ignorant les essais antérieurs, parfois fort réussis, entrepris à Corbie, à Saint-Germain, à Metz, à Orléans, à Saint-Gall, et en faisant remonter à l'abbatiat d'Alcuin les chefs-d'œuvre calligraphiques de Tours du temps d'Adalar et de Vivien[65]. Ici encore, les interventions de l'autorité viennent plutôt suivre et consacrer les initiatives des experts, les tendances manifestées spontanément dans toute l'Église.

Sur un point particulier et fort important, Alcuin est contemporain et peut-être responsable du choix d'un des éléments constitutifs de la Vulgate[66]. Jusque vers l'an 800, la liturgie romaine telle qu'elle s'était diffusée en Angleterre, en Allemagne et en Gaule, était restée fidèle à un vieux psautier. L'Espagne, avec la recension « mozarabe » — on dirait mieux « wisigothique » — et Milan, avec sa recension revue sur le grec, avaient cherché à enrichir les textes locaux traditionnels, d'une façon électique et, somme toute, peu satisfaisante. L'Irlande semble avoir la première adopté, dans la liturgie, la recension hexaplaire de saint Jérôme, qui ailleurs ne servait qu'à l'étude en privé. C'est en Gaule, au temps de Charlemagne, qu'on constate tout d'un coup que ce psautier s'est uniformément imposé, au point de prendre désormais le nom de « gallican ». Les Anglo-Saxons, Bède, Aldhelm, Boniface, et encore Alcuin et même Rhaban Maur (mort en 856) citent de mémoire le Romain, comme le texte qui leur est familier. Vers 820, Smaragde hésite : dans son *Diadème* et son Commentaire de la Règle, on trouve 23 citations du type romain, contre 32 du gallican. Peu après, Loup, Agobard, Amalaire, Paschase, Jonas d'Orléans, Prudence de Troyes ont opté pour le Gallican. Une telle révolution, à une époque où tous les clercs devaient se sentir liés à un psautier connu par cœur ne peut venir que d'une volonté souveraine. L'Angleterre n'adoptera le Gallican que lors de l'invasion normande, qui introduit un clergé d'origine continentale. L'Italie le recevra avec la domination germanique, mais ce sera seulement

65. Voir Bon. Fischer, *Die Alkuinbibel*, Beuron, 1957.
66. A. Wilmart, *Smaragde et le Psautier*, dans la *Revue Biblique*, 31, 1922, pp. 350-359.

Pie V qui l'imposera à Rome; encore la Basilique Saint-Pierre a-t-elle conservé jusqu'aujourd'hui le privilège de maintenir le vieux Romain. En Espagne, le Gallican ne s'implantera que lors de la ruine du rite mozarabe, sous Grégoire VII; c'est sans doute le seul pays où, au moyen âge, ce soit une intervention ecclésiastique qui ait décidé du choix.

Nous pouvons passer rapidement sur l'histoire de la Vulgate, une fois celle-ci établie dans la liturgie occidentale. Des traductions en vieil anglais[67] ou en vieil allemand apparaissent dès le 8e siècle entre les lignes des Évangiles et des Psautiers; mais avaient-elles un emploi liturgique ? On n'en voit pas de preuves dans les textes contemporains. En 868, Hadrien II autorise l'emploi liturgique du slavon, que confirme Jean VIII en 880. Grégoire VII marque un raidissement à cet égard, mais il ne réussit pas à supprimer entièrement l'usage[68]. D'autre part, les versions françaises et italiennes, attestées respectivement depuis le 12e et le 14e siècle, n'ont jamais prétendu s'introduire dans la liturgie officielle. Quand des sectes vaudoises cherchent à se passer de l'intermédiaire du clergé, en 1199, Innocent III condamne la lecture de la Bible en langue vulgaire[69]. Le concile de Toulouse de 1229 sera plus radical encore contre les Albigeois[70]; en 1408, un concile d'Oxford reprend la même attitude contre Wicleff[71]. Lorsque disparaît le risque d'hérésie, personne ne semble estimer que ces condamnations doivent être prises au sens strict.

A de multiples reprises, il y a eu des tentatives de revisions de la Vulgate sur le texte hébreu, parfois si radicales

67. Voir E. Amann, *Versions médiévales et modernes de la Bible*, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, 2, Paris, 1950, col. 2728-2739. Pour les versions anglaises, ajouter F. Kenyon-A. W. Adams, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, Londres, 1958, pp. 266-268.

68. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, Paris, 1955, pp. 113-124 et 129-134. La lettre de Grégoire VII, du 2 janvier 1080 (ep. VII, 11), dans E. Caspar, *M.G.H., Epistolae selectae*, II, 11, Berlin, 1955, p. 474; P. L., 148, 555 BC.

69. Ep. 141; P. L., 214, 695.

70. Canon 14, Mansi 23, 197; Ch. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, V, 2, Paris, 1913, p. 1498.

71. Canon 7; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, VI, 2, Paris, 1915, p. 1448; cf. Kenyon-Adams, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (*supra*, n. 67), pp. 273-281.

qu'elles équivalent à de nouvelles traductions[72]. Mais ce sont des travaux d'école, qui n'intéressent pas immédiatement la liturgie.

La première attaque de grand style contre la Vulgate fut l'œuvre de Laurent Valla (1407-1457), humaniste jusqu'au bout des ongles, critique si féroce que, d'après ses amis, ni Jupiter ni Pluton ne pourraient l'accueillir après sa mort, de peur de ne plus oser ouvrir la bouche pour parler latin. En 1449, il écrivit *In novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collatione adnotationes*, œuvre qui n'eut pas immédiatement une influence considérable. Elle vint à la pleine lumière quand Erasme la découvrit, à l'abbaye du Parc (Louvain), et la publia à Paris en 1505[73]. C'est sur cette base qu'Erasme écrivit alors ses propres *Adnotationes*, puis ses Paraphrases du Nouveau Testament, et que se multiplient, avec la Renaissance et la Réforme, les versions nouvelles, aux prétentions plus littéraires ou doctrinales que liturgiques. Contrairement à ce qu'on pourrait croire aujourd'hui, les docteurs trouvèrent matière à réflexion dans l'humanisme d'Erasme au moins autant que dans les principes exégétiques de Luther. La mise en question de la Vulgate venait saper les bases même de l'argumentation théologique. Erasme était resté en contact étroit avec Louvain, où l'on chercha à faire droit à ses innovations, sans rien sacrifier des valeurs traditionnelles[74]. J. Latomus, en 1519, dans son *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, présente un système encore fort conservateur; il reste encore fidèle à l'idéal de la science abstraite médiévale, qui va aux choses révélées par l'Écriture plus qu'à la personnalité humaine des écrivains sacrés; mais il renoue avec les textes originaux. Un de ses disciples, J. Driedo, humaniste hautement estimé d'Erasme, joignit à un esprit largement ouvert sur son temps un sens traditionnel des plus avertis; sous la pression des idées nou-

72. Voir B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952, 2, pp. 329-355; H. de Sainte-Marie, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, Rome, 1954, pp. xxix-xxxvi et xlv.

73. S. Garofalo, *Gli umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia*, dans *Biblica*, 27, 1946, pp. 338-375.

74. J. Guelluy, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Érasme à Jansénius*, dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 37, 1941, pp. 31-144, surtout pp. 52-85.

velles, il prit une vive conscience de la portée de la tradition de l'Église, et en élabora une notion nuancée, fort étudiée aujourd'hui[75]. Il vit, mieux que personne avant lui, la place que tiennent, dans l'interprétation de l'Écriture, et l'enseignement de l'Église, et le travail intérieur de l'Esprit Saint, et l'étude personnelle; face aux humanistes, il mit aussi fort bien en relief combien ce serait appauvrir la Bible que de la ramener aux dimensions d'un document du passé, sans plus. Ces idées se trouvent, un peu éparses, dans le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (Louvain, 1533).

Quand s'ouvrit enfin le concile de Trente, les légats proposèrent d'examiner en premier lieu l'Écriture et la Tradition, fondement des discussions théologiques. Les débats sont maintenant bien connus, grâce à l'édition des Actes, des journaux des secrétaires, de la correspondance des légats et des traités des consulteurs[76]. Il ne faut pas croire que le décret *Insuper* du 8 avril 1546, qui proclame l'authenticité de la Vulgate, corresponde à une opinion toute faite et non réfléchie d'un âge peu critique. Lorsque la cour de Rome, plus humaniste que les Pères de Trente, en vit la rédaction définitive, elle fut scandalisée. Le 9 mars, un mois avant la quatrième session, les légats avaient fait savoir au Secrétaire d'État, le cardinal Alex. Farnèse, qu'ils ne s'attarderaient pas sur ces questions de principes : « De Scriptura Sancta et traditione brevius agi non poterat[77]. » Ils n'avaient pas cru devoir lui rapporter le détail des projets discutés par les évêques. Un seul incident avait été signalé en propres termes; le 17 mars, le cardinal Marcel Cervin, alors le plus actif des trois légats rapporte à Farnèse le vif débat qui oppose les cardinaux Pacheco et Madruzzi, au sujet de la prohibition des versions en langue vulgaire; il commente du reste : « Ce n'est pas chose d'importance[78]. »

75. J. Lodrioor, *La notion de tradition dans la théologie de Jean Driedo de Louvain*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 26, 1950, pp. 37-53.

76. Les documents sont publiés dans *Concilium Tridentinum* (= *C. T.*), *ed.* Societas Goerresiana; t. I *ed.* S. Merkle, Fribourg en Brisgau, 1901; t. V, *ed.* S. Ehses, *ibid.*, 1911; t. X, *ed.* G. Buschbell, *ibid.*, 1916; t. XII, *ed.* V. Schweitzer, *ibid.*, 1930. Voir aussi A. Vaccari, *Esegesi ed esegeti al Concilio di Trento*, dans *Biblica*, 26, 1946, pp. 320-327.

77. *C. T.*, X, p. 412.

78. *Ibid.*, p. 421.

C'est donc seulement au reçu du texte des décrets que le Secrétaire d'État se rend compte de leur teneur. Sa réponse du 17 avril ne montre aucun enthousiasme : « Quelques-uns considèrent que de recevoir aussi simplement comme authentique la traduction commune, sans parler de correction ni de révision, pourra prêter flanc à la critique; car il est manifeste qu'on y trouve des erreurs qui ne peuvent être attribuées aux seuls exemplaires imprimés[79]. » Par le même courrier, B. Maffeo rapporte plus clairement les réactions romaines : « Les décrets de la troisième (*sic*) session n'ont pleinement satisfait, ni les Révérends mes députés aux choses du Concile, ni non plus le Consistoire[80]. » Plus librement encore, le propre frère du cardinal légat, J. B. Cervin, toujours à la date du 17 avril : « Eh bien, voilà votre session! On attendait la naissance d'un beau garçon, et le Concile a accouché d'une fille; encore est-elle estropiée! Toute la Congrégation et bien des amis regrettent et s'étonnent que vous ayez écrit « vetus et vulgata editio », sans spécifier. On voit manifestement combien d'erreurs elle contient... » En usant des pseudonymes habituels, le même correspondant précise que le cardinal Sadolet regrette le décret, tandis que Caraffa, le futur Paul IV, se réjouit de la maladresse faite, tout en feignant de la déplorer[81].

Le 29 mai, en dépit des explications fournies par les légats, le cardinal Farnèse ne voit toujours pas comment échapper aux difficultés soulevées par le décret; le mieux serait d'omettre tout ce paragraphe, mais que les légats réfléchissent encore aux moyens de le tempérer ou de le clarifier. A beaucoup il déplaît (*dà molestia*); pourquoi en effet s'interdire de rejeter ladite édition, là où le sens de l'original hébreu ou grec ne concorde pas, ou bien est mal rendu en latin? Donner une édition critique de la Vulgate, comme le propose le Concile, éliminerait certaines erreurs, venues du temps et de la négligence, mais non pas celles, nombreuses, qu'on ne peut attribuer à ces causes[82]. En fin de compte, Rome attendit longtemps avant d'approuver et

79. *Ibid.*, p. 462.
80. *Ibid.*, p. 463.
81. *Ibid.*, p. 891.
82. *Ibid.*, p. 471.

de publier le décret, dans l'espoir de le voir amender. C'est sans doute le fait accompli, et l'accumulation de nouveaux soucis, qui finirent par entériner l'œuvre des Pères.

Comment s'explique donc le texte approuvé par ceux-ci ? Le 1er mars 1546, les Pères étant réunis en trois « classes » pour la discussion des abus concernant l'Écriture, l'archevêque d'Aix, A. Filheul, avait dénoncé la variété et la discordance des versions latines. Chacun avait longuement opiné, *diffuse*, sans arriver à une conclusion nette[83]. A la Congrégation générale du 5 mars, une commission fut nommée, composée de Pères et de théologiens. Les 8 et 9 mars, les théologiens exposèrent leur avis, en présence du président de la commission, l'archevêque d'Aix, et du secrétaire, C. Musso, évêque de Bitonto. Parmi les orateurs, Battista Castiglioni, O.F.M., donna lecture d'un traité[84], qui servit de base au projet remis le 17 mars, par la commission préparatoire, à une nouvelle Congrégation générale. L'accueil fait à ce traité ne tient pas à l'autorité du P. Castiglioni, dont le nom est resté très obscur, mais à la valeur du fond, aussitôt très remarqué[85]. Elles se situaient dans une tout autre perspective que les humanistes, considérant la Bible moins comme un texte littéraire que comme la Révélation conservée dans l'Église. Le livre à lui seul ne peut suffire à faire connaître la révélation du Christ; il est porté par l'autorité de l'Église, et nous arrive *secundum seriem successionis*. On sent affleurer ici les considérations sur la Tradition, source secondaire de la Révélation, thème qui occupait au même moment le Concile. Appuyé sur Irénée, Origène, Hilaire et Augustin, le mémoire de Castiglioni s'attardait à l'étude de la Septante, version accomplie *Spiritu sancto et prophetico*, même là où elle ajoute ou retranche à l'hébreu[86]. Si ces textes étaient controuvés, eux sur lesquels s'appuient les Apôtres, les Conciles, l'Église,

83. *C. T.*, V, pp. 21 et 22. Certains avis frisaient le ridicule : l'évêque de Pienza, F. M. Piccolomini, s'irritait qu'à la messe on lût des expressions non latines, et voulait condamner *Kyrie Eleison*, *Deus Sabaoth*, *Alleluia*, *Paraclitus*, *Heloi lama zabactani* (*ibid.*, p. 25).

84. Le *tractatus* 65, *C. T.*, XII, pp. 509-512.

85. Jérôme Seripando, un des meilleurs esprits du Concile, en prit aussitôt des notes abondantes, actuellement à Naples, B. N. Vindob. 6017, f. 123v-127r.

86. *C. T.*, XII, p. 509, 32.

la foi tituberait sur des bases infirmes. Le mémoire ne dissimule ni les obscurités des anciennes versions, ni leurs solécismes et l'humilité de leur langue; mais ces objections ne peuvent atteindre l'argumentation proprement théologique. Quant à la version de Jérôme, c'est tout juste si Castiglioni ne croit pas l'excuser d'avoir recouru à l'hébreu; il explique pour quelles raisons une telle méthode put être expédiente au 4e siècle. Ce n'est pas elle en tout cas qui fait la valeur de sa version, mais bien l'usage postérieur de l'Église. Jérôme n'est pas au centre de l'intérêt du mémoire; comme beaucoup de ses contemporains, Castiglioni n'identifie pas strictement la Vulgate à la traduction *iuxta hebraicam veritatem*[87]. A vrai dire, dans les textes de l'Antiquité chrétienne, y compris ceux de Jérôme lui-même, la version *vulgata* signifiait précisément le texte reçu, grec ou vieux latin, par opposition aux traductions scientifiques faites sur l'hébreu. La diffusion de l'œuvre de Jérôme avait bien pu changer la portée du mot, mais le glissement de sens n'allait pas sans confusion, et l'on peut dire sans paradoxe que le Concile, après Castiglioni et Filheul, a proclamé l'authenticité des versions latines en usage dans l'Église, sans définir plus précisément celles-ci. La Vulgate ne s'entend strictement des versions hiéronymiennes que depuis Sixte V et Clément VIII, qui ont publié leur *Biblia Sacra iuxta vulgatam editionem* en faisant choix de textes déterminés.

R. Draguet[88] a retrouvé la source où Battista Castiglioni avait emprunté, mot pour mot, son mémoire. C'est tout simplement le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* du louvaniste J. Driedo, dont nous avons décrit plus haut la genèse. Il y a pourtant une différence[89] : à côté de la Vulgate, Driedo faisait la part belle aux originaux; le plagiaire franciscain (volontairement, ou dans la hâte d'un travail superficiel?) simplifie et déprécie les originaux, en repre-

87. A. Allgeier, *Haec vetus et vulgata editio. Neue Wort- und begriffsgeschichtliche Beiträge zur Bibel auf dem Tridentinum*, dans *Biblica*, 29, 1948, pp. 353-398.

88. *Le maître louvaniste Driedo, inspirateur du décret de Trente sur la Vulgate*, dans *Miscellanea historica in honorem A. De Meyer*, Louvain, 1946, t. II, pp. 836-854.

89. B. Emmi, *Il posto del « De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus » nelle discussioni tridentine*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 25, 1949, pp. 588-597.

nant à son compte les objections (*videtur quod...*) que s'était faites Driedo. C'était éliminer l'apport érasmien. Or, Castiglioni s'étant gardé de donner la référence à sa source, les consulteurs de Trente n'eurent donc pas l'occasion de réparer le mal — et de là viennent les objections que par la suite on a pu faire à leur œuvre. Le décret *Insuper*, sans rien perdre de ses dimensions ecclésiales, aurait donc pu se montrer beaucoup plus accueillant au retour direct aux sources et au rajeunissement perpétuel qu'il impose à la théologie; il aurait pu aussi être interprété plus tôt dans un sens libéral[90].

Ces circonstances historiques montrent qu'on aurait tort de vouloir donner au mot d' « authenticité », choisi par le Concile, un sens purement disciplinaire, comme si les Pères avaient imposé un texte parmi tous ceux que l'on utilisait à l'époque, et l'avaient « créé » authentique, valable pour la démonstration catholique. Ils ont réaffirmé une authenticité préexistante, que Driedo constatait déjà en 1533; ils l'ont reconnue par des raisons, non point critiques, ni juridiques, mais théologiques. De notre point de vue actuel, observons aussi que le Concile ne s'est pas directement intéressé ici aux versions liturgiques, il se préoccupe avant tout de la doctrine et de l'enseignement.

Un des légats, le cardinal Pole, humaniste raffiné, aurait souhaité voir publier à côté de la Vulgate latine, des éditions officielles des Bibles hébraïque et grecque. Le cardinal Madruzzi, de culture allemande, plaida chaudement la cause des versions officielles dans toutes les langues du monde chrétien[91]. Cela montre assez que, dans la pensée de certains Pères, l'approbation de la Vulgate n'avait rien d'exclusif. Si la Vulgate seule fut mentionnée dans le décret, c'est que le cardinal Pacheco, soutenu par les Espagnols, tenait mordicus à prohiber expressément toute traduction en langue vulgaire. On eut grand-peine à réaliser l'unanimité, en imposant finalement le silence sur cette question subsidiaire.

90. G. M. Voste, *La Volgata al Concilio di Trento*, dans *Biblica*, 27, 1946, pp. 301-319 (travail beaucoup plus superficiel que ceux cités dans les deux notes précédentes).

91. Voir F. Cavallera, *La Bible en langue vulgaire au Concile de Trente*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, pp. 37-56.

Depuis le décret *Insuper*, toute une littérature de traductions de péricopes liturgiques s'est développée, soit à l'usage privé des catholiques, soit en vue du culte liturgique des protestants. Les différentes familles de textes, soit en pays de vieille culture biblique, soit en pays de mission, constitueraient des sujets d'étude du plus vif intérêt, aptes à stimuler la critique du nouveau *Lectionnaire latin-français*. Bien souvent sans doute en constaterait, comme au temps de Jérôme, comme à Trente, que les communautés chrétiennes imposent aux savants de revenir en arrière, de tempérer l'érudition et le radicalisme du retour aux originaux par des concessions aux usages reçus, de tenir compte de l'interprétation *chrétienne* traditionnelle autant que des préoccupations purement critiques et littéraires qui peuvent se donner libre cours dans des versions toutes privées. J'ai assez conscience de mon ignorance pour ne pas vouloir entrer davantage dans l'histoire du texte biblique au cours de ces derniers siècles.

*
* *

La leçon de cette histoire, c'est qu'aucun texte ne peut prétendre être définitif. Les originaux ont dû se faire doubler d'une traduction : qui espérerait les surclasser ? Une traduction, quelle qu'elle soit, est essentiellement provisoire. Elle n'en garde pas moins son importance historique si — comme la Septante, la Vulgate, et, dans une moindre mesure, les versions classiques anglaise, allemande, etc. — elle a joui d'une influence décisive sur le développement du langage et de la sensibilité religieuse, en servant d'intermédiaire essentiel entre la Parole de Dieu et telle culture déterminée.

A un moment donné, on prend conscience des imperfections des versions existantes, et les révisions se multiplient. Puis vient l'heure où l'on souffre de la multiplicité des textes, où l'on aspire à une centralisation, une normalisation. Une version française qui soit assez autorisée pour s'imposer à la conscience linguistique collective devient aujourd'hui indispensable pour favoriser la rénovation de la langue religieuse, libérer de la sensibilité du 19e siècle, et éventuellement susciter une langue française liturgique.

Nous sortons d'une période où les tentatives ont abondé. Avons-nous acquis la stabilité suffisante pour juger et choisir ? Pour le lectionnaire, on peut le penser. Pour d'autres œuvres — je songe en particulier au psautier français — je n'en suis pas encore totalement convaincu. Il reste encore, à la suite d'efforts vraiment admirables, à supporter l'épreuve du temps et de l'usage en commun...

La version liturgique intéressant toute l'Église, son choix revient naturellement au président de l'assemblée. Ce droit a été exercé sous des formes diverses, souvent par l'intermédiaire d'un collège de spécialistes. En général, l'autorité n'a pas fait faire de toutes pièces une version, elle a approuvé un texte préexistant, laissant agir le temps pour discerner les réussites. Multiples sont en effet les qualités requises pour l'usage de la communauté. Il ne suffit pas d'un expert en philologie, il faut qu'il se double d'un écrivain qui ait le sens de la langue, sinon d'un artiste. Même si, comme Jérôme, quelqu'un unit ces qualités contradictoires, une certaine accoutumance reste nécessaire avant que les communautés se fassent à la nouveauté, et puissent adoucir les angles qui s'avéreraient trop durs.

D'autre part, le mieux est l'ennemi du bien; l'Église ne peut attendre indéfiniment. L'histoire des versions bibliques, commandée par deux courants contradictoires, est condamnée à décevoir continuellement deux catégories d'extrémistes, les conservateurs et les progressistes. Il faut écouter et comprendre les arguments des uns et des autres. Tout bien pesé, il doit être possible de découvrir, *hic et nunc*, le juste milieu.

Rome, San Girolamo.

J. Gribomont, o.s.b.

# LECTURE ET PRÉSENCE DE L'APOTRE A LA LITURGIE DE LA MESSE

Malgré les traces nombreuses, permanentes et vivantes que le Christ nous a laissées de son passage ici-bas : sacrements — eucharistie surtout — Esprit qu'il nous a envoyé (son Esprit), « Parole » qu'on a recueillie, présence mystique de lui-même dans l'indigent — « ce que vous ferez au plus petit, c'est à moi que vous le ferez » — il ne faut pas oublier que, physiquement, il est parti. Tel qu'il était sur terre au milieu de nous, avant son Ascension, il n'est plus. Cette absence prolongée du Christ est un des faits les plus importants du christianisme terrestre. Saint Luc nous raconte que deux hommes vêtus de blanc dirent aux disciples qui l'avaient vu disparaître : « Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus, viendra comme cela, de la même manière dont vous l'avez vu partir vers le ciel »(Act., 1, 11). Il reviendra, sans doute, et tout ce que nous faisons ici, sur son ordre, c'est jusqu'à ce qu'il revienne — *donec veniat* — que nous le faisons. Mais, malgré ses multiples présences invisibles, pour le moment, il n'est plus là.

Pour la durée de son absence, afin que son troupeau ne soit point abandonné, sans guide, mais jouisse, sous la motion de l'Esprit-Saint, d'une protection continuelle visible, le Christ, en plus de toutes les traces qu'il nous a laissées, a constitué ses apôtres comme ses remplaçants, ses vicaires.

La préface de la messe romaine des apôtres exprime très bien cette vérité : « Il est vraiment digne et juste, équitable et salutaire de te demander avec supplication, O Seigneur (c'est au Christ que le texte de cette préface s'adresse exceptionnellement), Pasteur éternel, que tu n'abandonnes pas ton troupeau, mais le gardes par tes bienheureux apôtres en une continuelle protection, en sorte qu'il soit gou-

verné par ces dirigeants-là que tu as décidé de mettre à sa tête comme pasteurs, en qualité de vicaires de ton œuvre[1]. » Les apôtres sont bien certainement donc les vicaires du Christ dans son œuvre rédemptrice, et ils assurent à l'Eglise une vigilance continue. Sans doute, les premiers apôtres sont morts eux aussi, mais ils ont laissé sur la terre des successeurs vivants que la tradition ancienne a été unanime à reconnaître, et qui ne sont nullement leurs « vicaires » à eux, mais en qui leur propre « vicariat » demeure : ce sont les évêques. Ceux-ci sont le prolongement de leurs personnes et ont pour fonction de maintenir intègres le dépôt et la puissance qu'ils en ont reçus, pour les faire fructifier à travers le monde, dans tous les milieux et dans tous les temps. Telle est bien la « succession apostolique », et nous savons qu'elle constitue un point très important de la doctrine de l'Eglise. Par elle, les apôtres comme tels demeurent, au moins toutes leurs fonctions transmissibles.

Mais à travers ces prolongements, les apôtres eux-mêmes, « les Douze » — et celui qui leur a été adjoint par une vocation spéciale, saint Paul, continuent à être vivants dans l'Eglise d'une manière toute particulière et absolument personnelle par leur « parole », fixée dans les écrits du Nouveau Testament, et que nous avons précieusement conservée. Chaque fois que les chrétiens se réunissent pour la synaxe eucharistique, qu'ils célèbrent — « jusqu'à ce que le Christ revienne » — autour de leurs pasteurs, constitués à cette fin par la succession de l'Ordination, la présence d'un apôtre est tout d'abord suscitée, au début de cette réunion, par la lecture de sa parole. Devant elle, tout doit alors s'effacer. Avant de réaliser le mystère eucharistique, avant de rendre présents sur l'autel, par le saint sacrifice, le corps et le sang du Sauveur, on rend d'abord présent l'apôtre qui nous en a transmis le pouvoir et avec qui nous le célébrons. Il est là, et il sera au milieu de nous, avec nous, pour l'eucharistie. L'union avec le Christ et son mystère n'en sera que mieux assurée, car c'est par les apôtres que nous avons été informés du grand message et ils

1. Cette préface originairement composée pour la fête des saints Pierre et Paul, s'est étendue ensuite aux autres apôtres et évangélistes.

restent jusqu'à la fin les intermédiaires entre le Christ et nous.

La lecture des Epîtres, qui sont les œuvres des apôtres, a été ainsi introduite dans toutes les liturgies eucharistiques. De plus, les péricopes évangéliques ne sont pas seulement la parole du Christ, elles sont aussi le récit que nous ont conservé de ses actes et de ses paroles les apôtres, témoins par excellence du Sauveur pour l'annonce de l'Evangile, la Bonne Nouvelle. Saint Pierre a attaché une si grande importance à cette qualité de témoin qu'il a dit, au moment de l'élection de Matthias, qui devait remplacer Judas : « Il faut que de ces hommes qui nous ont accompagnés depuis le temps que le Seigneur Jésus a vécu au milieu de nous, en commençant par le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous fut enlevé, il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection » (Act., 1, 21).

Les apôtres proclamaient dans leur prédication les mystères du Christ et surtout sa résurrection d'entre les morts; ils rapportaient aussi les épisodes de sa vie et sa doctrine en se référant à leurs souvenirs. Ils étaient les « témoins de ce qu'ils avaient vu et entendu ». Ce « témoignage » fut consigné dans les évangiles. Ceux-ci sont donc aussi des écrits apostoliques, ils sont parole des « apôtres ». Saint Irénée de Lyon, qui vivait au 2e siècle, dit des saints Evangiles : « Matthieu publia chez les Hébreux dans leur propre langue un évangile écrit, alors que Pierre et Paul annonçaient la bonne nouvelle à Rome et posaient les fondements de l'Eglise. Ensuite, après leur départ (de ce monde), Marc, disciple et interprète de Pierre, nous a transmis lui aussi par écrit ce qui avait été prêché par Pierre. Quant à Luc, le compagnon de Paul, il a mis dans un livre l'Evangile prêché par celui-ci. Enfin, Jean, le disciple du Seigneur, celui qui a même reposé sur sa poitrine, a publié aussi l'Evangile, tandis qu'il vivait à Ephèse, en Asie[2]. »

Le même saint Irénée nous a conservé un souvenir bien émouvant, dans une page célèbre que tous connaissent et qu'il n'est pas besoin de citer. Il avait vécu enfant dans

2. *Hist. Eccl.*, V, 8, 1.

la compagnie de Polycarpe, évêque de Smyrne, lequel avait dans son enfance, encore connu saint Jean vieillard et d'autres disciples. Et il nous rapporte comment Polycarpe rapportait les récits de Jean et des autres relatifs à la vie du Seigneur qu'ils avaient connu, « après avoir reçu tout cela des témoins oculaires de la vie du Verbe[3] ». Polycarpe faisait donc « revivre » ces personnages géants, prédestinés, auxquels le Christ avait confié son message. La transmission des témoignages apostoliques constituera toujours l'essentiel de la prédication chrétienne. Dans le plus ancien récit de la messe que nous a laissé saint Justin, « on lit, est-il dit, les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes autant que le temps le permet[4] ».

La présence d'un apôtre à chaque messe, par la lecture d'une lettre de l'un ou de l'autre d'entre eux, a donc une importance très grande dans la catéchèse qui précède la célébration de l'eucharistie. Elle prépare celle-ci, en nous reportant à la présence apostolique au moment où, dans la réunion des chrétiens, les apôtres entretenaient les fidèles et rompaient le pain de la parole avant de rompre celui du grand mystère. Et ainsi s'élargit le sens des mots qui se disent au moment du récit de l'institution à propos du pain eucharistique « il le donna à ses disciples » ou, comme on le lit dans la liturgie byzantine, « à ses saints disciples et apôtres », auxquels le Christ avait enjoint de faire en sa mémoire pour les autres ce qu'il venait de faire pour eux.

Une objection va surgir immédiatement ici dans l'esprit du lecteur. Nous avons en effet, dans notre liturgie romaine, un certain nombre de messes qui ne comportent pas de lecture d'une lettre apostolique, et où celle-ci est remplacée par une péricope de l'Ancien Testament. C'est ce qui a fait écrire au P. Jungmann : « La première des deux lectures de la messe romaine est appelée épître bien qu'elle ne soit pas du tout exclusivement empruntée aux lettres des apôtres[5]. »

Un rapide examen nous montrera peut-être que les péricopes non apostoliques ne sont au fond, dans la liturgie romaine, que des exceptions qui confirment la règle.

3. *Lettre à Florinus*, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 20, 6.
4. I^re^ *Apologie*, 67.
5. *Missarum Solemnia*, Paris, 1952, t. II, p. 185.

Sans doute les indications que nous donnons ci-après devraient-elles être complétées par une étude plus minutieuse que nous avons entrevue en écrivant ces lignes, et qui apporterait mainte précision éclairante. Force nous est dans le cadre de cet article, de nous en tenir à quelques suggestions [6].

Notons tout d'abord que les liturgies anciennes comportaient trois leçons à la messe : l'une de l'Ancien Testament, une autre de l'Apôtre, une troisième des Evangiles; et il en est encore ainsi dans les liturgies latines non romaines et dans plusieurs liturgies orientales. Ces dernières, toutes, sans exception, ont toujours maintenu, à la liturgie eucharistique proprement dite, une lecture de l'apôtre, ou tout au moins d'une parole apostolique extraite des *Actes*.

Voici le tableau de ces lectures tel qu'il a été établi par le P. Raes dans son *Introductio ad Liturgiam orientalem* [7], pour la dernière partie de la liturgie des catéchumènes :

| Rite byzantin | Rite arménien | Rite syrien | Rite maronite |
|---|---|---|---|
| | Lectiones ex A.T. | Lectiones ex A.T. | |
| | | Lectio ex *Actibus* | |
| Lectio ex *Apost.* | Lectio ex *Apost.* | Lectio ex *Apost.* | Lectio ex *Apost.* |
| Lectio Evangelii | Lectio Evangelii | Lectio Evangelii | Lectio Evangelii |

| Rite chaldéen | Rite malabar | Rite copte | Rite éthiopien |
|---|---|---|---|
| Lectiones ex A.T. | | | |
| | | Lectio ex *Paulo* | Lectio ex *Paulo* |
| | | Lectio ex *Cathol.* | Lectio ex *Cathol.* |
| | | | Lectio ex *Actibus* |
| Lectio ex *Apost.* | Lectio ex *Apost.* | Lectio ex *Apost.* | |
| Lectio Evangelii | Lectio Evangelii | Lectio Evangelii | Lectio Evangelii |

6. Je dois plusieurs de ces suggestions à mon confrère, dom Hilaire Marot.

7. Rome, 1947, pp. 76-77.

L'Epistolier s'appelle, dans le rite byzantin, « l'Apôtre » tout court, tant la lecture de l'Epître est identifiée avec la parole apostolique[8]. Et il est remarquable que dans le même rite, lors de l'ordination d'un lecteur dont la fonction est principalement de lire l'épître, l'évêque ordonnant, dit la rubrique, « ouvre sur la tête du lecteur le Livre de l'Apôtre[9] ».

Dans le rite syrien actuel, c'est au diacre qu'il incombe de lire l'Epître. La lecture de l'Evangile est toujours réservée au prêtre. Il y a donc ici une gradation dans la proclamation de l'Ecriture. L'ordination du lecteur ne donne à celui-ci que la faculté de lire l'Ancien Testament. Au sous-diacre, on met en main le livre des Actes. Quant au diacre, après l'avoir revêtu de ses insignes, on lui remet le livre des Epîtres[10], et on lui fait lire la première épître à Timothée. La même chose se fait dans le rite chaldéen[11]. Sans doute à l'origine n'en fut-il pas toujours ainsi[12], mais il semble qu'il y ait dans le développement progressif de ce rite une insistance plus grande à honorer les textes des apôtres dans la liturgie de la messe, et à leur réserver la très digne fonction diaconale.

En Occident, livres apostoliques et lectures de l'Ancien Testament se sont aujourd'hui mélangés jusqu'à s'énoncer sous un même terme impropre : l'Epître. Chez les byzantins, les Actes et les Epîtres ont été confondus dans un même ensemble. Chez les Syriens, la lecture des lettres apostoliques est aujourd'hui strictement réservée au diacre, à qui il n'est même pas permis de lire l'Evangile. Le diacre est ainsi la réplique de cette qualité ministérielle de l'apôtre, qui annonce le Christ mais qui s'efface devant sa parole.

Dans les liturgies latines, le rite mozarabe et le rite am-

8. « La lecture des Épîtres lors de la liturgie quotidienne s'appelle « l'Apôtre », détail symptomatique, car c'est l'Apôtre, c'est le témoin qui est effectivement présent et qui parle » (Paul Evdokimov, *Orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 9).

9. Mercenier et Paris, *La Prière des Églises de Rite byzantin*, Amay, 1937, t. I, p. 363.

10. Assemani, *Codex liturgicus*, Paris, 1902, t. IX, p. 81.

11. *Ibid.*, t. XIII, p. 25.

12. Cf. P. Jounel, *Les ministres dans l'Assemblée chrétienne*, dans *La Maison-Dieu*, 60 (4e trim. 1959), pp. 54, 56, 60 et *passim*.

brosien ont conservé encore jusqu'aujourd'hui l'usage des trois lectures à la messe : l'une prophétique (ancien Testament), la seconde apostolique (Epître, Actes, Apocalypse), la troisième, évangélique. L'ancienne liturgie gallicane avait également cet usage, et il est certain que Rome, qui l'a abandonné assez tôt, hormis certains jours, l'avait aussi à chaque messe.

Mais tandis que les liturgies orientales qui l'ont perdu (rites byzantin, maronite, malabar, copte et éthiopien, cf. tableau ci-dessus) ont rigoureusement conservé la lecture de l'Apôtre, l'usage romain, nous l'avons vu, l'a omis ou laissé tomber un certain nombre de fois pour ne maintenir à la place de l'épître qu'une leçon de l'Ancien Testament.

Voici la liste des messes du missel romain actuel où la première des lectures, au lieu d'être de l'Apôtre, est de l'Ancien Testament. Limitons-nous pour le moment au temporal :

Mercredi des Quatre-Temps d'Avent.
Vendredi des Quatre-Temps d'Avent.
Epiphanie[13].
Toutes les féries de Carême (sauf le samedi des Quatre-Temps).
Vendredi des Quatre-Temps de Pentecôte.
Mercredi des Quatre-Temps de septembre.
Vendredi des Quatre-Temps de septembre.

M. Chavasse a montré que l'Epiphanie comportait autrefois, outre l'actuelle lecture d'Isaïe 60, 1-6, celle de Tite, 3, 4-7[14]. Ne restent à expliquer que les féries des Quatre-Temps et du Carême.

Il est remarquable que, dans la liturgie byzantine, toutes les féries de carême, sauf le samedi, sont aliturgiques, et

13. Dans le Temporal actuel, il y aurait à noter la fête de saint Jean apôtre, qui a suivi l'usage indiqué ci-après pour les fêtes de saints, et l'Octave de l'Épiphanie (aujourd'hui baptême du Christ), dont la messe est plus tardive et dont nous n'avons pas à nous occuper.

14. A. Chavasse, *Le calendrier dominical romain au 6e siècle*, dans *Rech. Sc. rel.*, 1953, p. 98.

que ne se célèbrent durant ce temps que des liturgies de présanctifiés. Cette cérémonie étant insérée dans l'office, ne comporte point de lecture de l'Apôtre mais des péricopes de l'Ancien Testament et de l'Evangile. Conformément à cet usage, la *lectio continua* de l'Apôtre, dans la liturgie byzantine, ne commence qu'à Pâques avec les Actes, puis continue par les Epîtres de saint Paul et les autres suivant l'ordre même du Canon du Nouveau Testament, pour se terminer exactement à la semaine qui précède le carême. Durant le temps du grand carême en effet, il n'y a pas de lecture apostolique prévue, parce qu'on ne célèbre pas la messe. Les lectures qui viennent les samedis et les dimanches en ce temps-là sont hors série.

Or, il semble bien que l'usage romain primitif ait comporté quelque chose d'analogue. M. Chavasse a démontré que la *lectio continua*, qui a couru longtemps depuis la Pentecôte jusqu'au Carême dans l'Epistolier romain, et qui allait de l'*Epître aux Romains* à l'*Epître aux Hébreux* suivant l'ordre du canon, commençait antérieurement au dimanche après Pâques[15], pour finir, dans le calendrier par lui recensé, au 7 février. Il y eut donc une tradition semblable à celle qui a cours encore aujourd'hui dans les livres byzantins, d'une *lectio continua* de l'Apôtre de Pâques au Carême. Cette tradition est demeurée vivante jusqu'avant saint Grégoire et n'a connu d'interversion que par la suite.

Les féries de Carême d'autre part étaient primitivement aliturgiques en Occident comme en Orient. On en connaît les listes d'après les réunions stationales et on sait comment celles-ci se sont multipliées progressivement au cours des temps. La lecture de l'Apôtre n'avait sa place, en somme, en dehors de certaines heures canoniales, où elle figurait également, qu'à la liturgie proprement eucharistique. Il faut dire la même chose des Quatre-Temps, à l'exception du samedi, qui était une vigile et se terminait le dimanche matin par la liturgie solennelle.

L'usage byzantin de célébrer aux féries de carême la liturgie des Présanctifiés et celui de faire à Rome la cérémonie eucharistique complète en ces jours-là, sont donc

15. *Ibid.*, p. 106.

venus se juxtaposer à la synaxe aliturgique d'institution antérieure, sans qu'on ait cru nécessaire, ni dans un cas ni dans l'autre, de transformer celle-ci en avant-messe de type classique. Il n'y a donc rien d'anormal à l'absence d'une lecture.

Il y aurait lieu de parler longuement des fêtes de saints qui dans notre missel actuel, ont tantôt une lecture de l'Ancien Testament avant l'Evangile, tantôt une lecture apostolique, sans qu'on puisse percevoir la raison de ce choix. L'étude en a été faite par M. Chavasse, aussi nous contenterons-nous de nous y référer. Il est bien clair qu'à partir d'une certaine époque à Rome, comme du reste à Byzance, l'usage primitif des deux lectures avant l'Evangile (Ancien Testament, puis Apôtre) avait disparu. Le *Comes* d'Alcuin qui représente, dans la forme la plus ancienne, la tradition romaine du premier quart du 7° siècle[16] n'en possède déjà plus qu'une.

Mais comment expliquer l'indifférence que nous avons signalée à l'égard de la lecture apostolique? La liste du *Comes* de Wurtzbourg, antérieure à celle d'Alcuin, comporte encore les deux lectures mais avec une étrange anomalie : la leçon de l'Apôtre y précède celle de l'Ancien Testament et, pour le sanctoral, cette précession semble être constante[17]. D'après M. Chavasse, ce doublage sous une telle forme est le résultat fortuit de deux listes préexistantes de lectures[18] qui ont été reproduites encore à Rome à ce moment-là « parce que certains célébrants les utilisaient encore, la messe qu'ils célébraient se trouvant avoir conservé deux leçons avant l'Évangile[19] ». Selon qu'ensuite, le principe d'une lecture unique étant admis, on eut recours à ces listes devenues indépendantes, la répartition s'ensuivit d'une des anciennes péricopes prises tantôt dans l'Ancien Testament, tantôt dans le Nouveau. Le critère de cette répartition nous échappe, mais il se pourrait qu'un examen minutieux des deux *Comes* arrive à l'établir. Cer-

16. A. Chavasse, *Le lectionnaire et l'Antiphonaire romains*, dans *Rev. bén.*, 1952, p. 54.
17. A. Chavasse, *art. cité*, dans *Rech. Sc. rel.*, 1953, p. 102.
18. *Ibid.*
19. A. Chavasse, *Le Sacramentaire gélasien*, Tournai, 1957, p. 195.

tes, à cette époque, la préoccupation de la lecture de l'Apôtre comme telle à la liturgie de la messe ne devait plus être très vivante, puisque son omission n'a jamais suscité de mesure en sens opposé. La lecture de l'Évangile, livre apostolique lui aussi, n'y pourvoyait-elle pas déjà d'une certaine manière ?

Peut-être y aurait-il lieu de souhaiter, en terminant ces quelques notes, que, à l'occasion des réformes liturgiques qui se préparent, on ait présente à l'esprit l'ancienne manière, conservée dans les liturgies non romaines, et qui, rendant plus vivante la présence de l'Apôtre à la messe, souligne si bien l'apostolicité de l'Église.

Dom O. Rousseau

# A travers les revues

## Sur l'art de traduire

L'Écriture Sainte impose à ses traducteurs de multiples exigences. Les unes sont liées à l'origine divine du texte; d'autres sont appelées par l'usage qui sera fait de la traduction : lecture silencieuse et privée ou lecture orale, publique, officielle... Mais certaines aussi de ces exigences sont tout simplement les lois de toute bonne traduction.

Fervente traductrice de sainte Thérèse d'Avila, Mme Marcelle Auclair publiait récemment dans *Traduire*[1] (n° 26, sept.-oct. 1959) quelques réflexions des plus savoureuses sur « l'amour de traduire ». Il est frappant de voir combien ces confidences de traductrice rejoignent les principes qui ont guidé au cours de leur travail les traducteurs du nouveau *Lectionnaire latin-français*.

*Un langage contemporain.*

Je crois qu'il est certains grands ouvrages qui devraient être retraduits périodiquement. Pour une bonne raison : vous avez certainement constaté comme moi que sans s'en rendre compte, la plupart des traducteurs traduisent dans le style de leur temps. Cela est tout à fait normal.

Cela n'en donne pas moins des résultats curieux. Je vous en citerai un seul exemple : dans son livre des « Fondations », sainte Thérèse parle d'un Père Carme, le P. Gracian, qui avait une dévotion intense pour la Sainte Vierge, et qui l'appelait : « *Mi enamorada* ». Il n'y a qu'une façon de traduire cela en français : c'est mon amoureuse. Ce qui est fort joli. Or Arnauld d'Andilly, dans sa traduction, écrit : « Ma maîtresse. » Nous sommes en plein 17e siècle et les Pères Carmes du seizième se mettent soudain à s'exprimer comme des personnages de Racine...

Au 19e siècle, nouvelle traduction, par le Révérend Père Bouix. Ce révérend Père jésuite traduira sainte Thérèse dans le langage

1. Bulletin d'information de la Société française des traducteurs, 66, rue Pierre-Charron, Paris-8e.

pieux de son temps, tant et si bien que l'œuvre a l'air d'avoir été trempée dans un bénitier. La « Maîtresse » d'Arnauld d'Andilly devient sous sa plume : « Ma céleste bien-aimée. »

En regard de ces lignes, rappelons ce passage du bref *Avertissement* au *Lectionnaire latin-français* : « ... C'est ainsi qu'il faut exclure impitoyablement, par exemple, des mots tels que « tribulation », « breuvage », « airain », qui appartiennent au style pseudo-classique et sont devenus entièrement étrangers au langage vivant. »

*D'abord fidélité à la pensée.*

Le questionnaire de la Fédération Internationale des Traducteurs pose une question qui correspond à quelque chose qui me tient à cœur. Elle demande ce que nous entendons par qualité d'une traduction littéraire. Eh bien, pour moi, la qualité d'une traduction littéraire, c'est la fidélité, une fidélité à base d'amour, comme toutes les fidélités, au point de s'identifier au texte original, y compris ses défauts. De même que nous ne voudrions pour rien au monde effacer, corriger certains défauts des êtres que nous aimons, nous nous gardons, de toute la force de notre tendresse, d'annuler ce qui peut paraître parfois un défaut chez un écrivain, mais qui fait partie de sa personnalité, et qui est, en fait, lui-même.

Citons, ici encore, l'Avertissement au Lectionnaire : « Sa première exigence devait être la fidélité. Un prédicateur peut certes gloser et adapter la Parole de Dieu : c'est même l'un de ses devoirs. Mais le ministre qui proclame les lectures sacrées en les faisant précéder de leur appellation : « Épître de saint Paul » ou : « Suite du saint Évangile selon saint Matthieu », n'a pas le droit de mettre sous ce titre les pensées d'un auteur humain. Introduire des modifications, des explications ou des altérations dans ce qu'on donne pour une traduction, c'est falsifier celle-ci. »

*Et même : Fidélité au style.*

Il y a également une question de ton, de rythme de la phrase. Le style de sainte Thérèse est extrêmement mouvementé, je dirai même terriblement cahoté. Son style suit l'allure de sa pensée, et sa pensée galope, saute, s'ébroue. Pourquoi la faire marcher au pas solennel de la procession ? J'excuse ces traducteurs du passé, car je me suis surprise, moi aussi, souvent, en train de polir instinctivement ses phrases, d'en arrondir les angles. Inutile de dire qu'à la relecture, je me hâtais de lui rendre ses aspérités, qui accrochent la lumière.

... Lorsque j'ai traduit *Enriquillo*, de Galvan, je me suis efforcée de garder à son style la solennité de l'auteur : le lecteur doit sentir que l'écrivain était homme conscient de son importance, qu'il portait col et manchettes durs et cravate en plastron piquée d'une perle...

Bien plus encore les traducteurs du Lectionnaire se devaient d'être fidèles au style même de l'Écriture : « Il faut même autant que possible garder jusqu'à l'ordre des mots et la construction des phrases, puisque dans la Bible ce ne sont pas seulement les idées qui sont sacrées et inspirées, mais aussi les mots eux-mêmes. »

*L'intraduisible.*

Il y aurait un portrait extraordinairement vivant et en même temps extraordinairement profond à faire de toutes les nations *en expliquant les mots intraduisibles de la langue qu'ils parlent.* Ce sont ces mots intraduisibles, en effet, qui expriment les traits les plus particuliers d'un pays, ses habitudes, son caractère, mieux, son génie... Je crois vraiment que lorsqu'on n'a pas saisi ce « génie »-là, on reste comme ces voyageurs qui peuvent, sous les plus beaux cieux, contempler et admirer les plus belles choses, tout en disant : « Je ne comprends pas ces gens-là... » Ces mots intraduisibles sont la clef d'or qui nous ouvre le cœur d'un peuple.

Les traducteurs du Lectionnaire n'ont pas oublié cette exigence : « Une traduction, quels que soient les soucis pastoraux et la compétence littéraire de ses auteurs, laisse subsister l'obscurité des textes bibliques... Ce n'est pas traduire la Bible mais la trahir, que de dissiper ce mystère. » Et d'autre part : « Les progrès actuels du mouvement biblique ont fait découvrir la valeur de certains vocables bibliques et imposé leur conservation : si des expressions, des termes comme « action de grâces » ou « gloire » étaient rendus par des mots plus usuels tels que « remerciements » ou « fierté », ils perdraient une grande part de leur résonance sacrée. »

*Critique des traductions.*

Je suis toujours stupéfaite de voir des critiques déclarer que telle traduction est excellente, alors que je sais pertinemment qu'ils ignorent tout de la langue originale du livre en question. Pour parler d'une façon valable d'une traduction, le critique devrait avoir sous les yeux le texte original et le texte traduit. Qu'il

serait agréable, qu'il serait passionnant de trouver dans certaines revues une critique des traductions, avec une analyse intelligente, subtile, des détails du travail des traducteurs ! Quel encouragement cela serait pour nous ! Et au cas où on nous ferait quelques critiques, quel enseignement !

Ce vœu, que les traducteurs du Lectionnaire prendraient sans nul doute à leur compte, s'est trouvé pour eux réalisé sous la plume de M. l'abbé Rose; et pour avoir suivi cette règle élémentaire — mais que Mme Auclair nous dit si négligée — l'article dont nous allons rendre compte ci-dessous nous donne un véritable modèle du genre.

## Sur le lectionnaire

Le numéro 30 de la revue *Bible et Vie chrétienne* (nov.-déc. 1959) a donné à ses lecteurs un commentaire du nouveau *Lectionnaire latin-français*, et on ne peut que féliciter cette revue d'avoir tenu à le faire d'une façon aussi sérieuse. Le grand mérite du recenseur, M. le chanoine André Rose, a été, comme nous le suggérions plus haut, de fonder son appréciation sur une comparaison concrète des textes.

Pour un examen honnête du Lectionnaire, deux sortes de comparaisons s'imposaient. D'une part, confronter la traduction française avec les textes originaux; et d'autre part comparer cette nouvelle traduction avec celles déjà existantes. M. Rose a su combiner ces deux démarches avec un rare bonheur. Choisissant parmi les traductions antérieures au Lectionnaire deux textes parmi les meilleurs (le missel Feder et le missel Biblique), il examine leurs divergences par rapport au Lectionnaire à la lumière du texte original.

Son enquête est conduite en trois étapes, portant sur les trois qualités maîtresses auxquelles ont prétendu les traducteurs et que signale l'Avertissement du volume : fidélité au texte sacré, élégance du vocabulaire et de l'expression, euphonie et rythme en vue d'une lecture publique.

### *Fidélité.*

M. l'abbé Rose rend compte d'abord de l'option qu'impliquait un *Lectionnaire liturgique latin-français* :

> Le *Lectionnaire* suit généralement le texte de la Vulgate. Il n'y a pas là de quoi nous étonner. La version de la Vulgate est le

texte latin officiellement proposé aux fidèles. Il est normal que la lecture française qui suit en soit la traduction.

Ceci comporte deux exceptions, là où la Vulgate diffère très notablement de l'original inspiré, ainsi que le signale l'Avertissement.

Il ne peut être question de relever ici toutes les comparaisons si attentivement établis par M. R. entre le Lectionnaire et les deux missels qu'il a choisis (Feder et Biblique). Sur le seul chapitre de la « fidélité », quatorze textes ont été étudiés de très près. Bornons-nous à quelques exemples :

1er dimanche d'Avent. Évangile : Luc, 21, 27.
*Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate.*

| *Lectionnaire* | *Feder* | *Biblique* |
|---|---|---|
| Alors on verra<br>le Fils de l'homme<br>venant sur la nuée<br>avec beaucoup<br>de puissance<br>et de gloire. | C'est alors qu'on verra<br>le Fils de l'homme<br>venir sur la nuée,<br><br>glorieux et puissant. | C'est alors qu'on verra<br>le « Fils de l'homme<br>venir sur les nuées »,<br>dans tout l'éclat<br>de sa puissance<br>et de sa gloire. |

Sans être fausse, la traduction du missel Feder ne rend pas la force de l'expression *cum potestate magna et majestate.* Après l'allusion à la vision de Daniel *le Fils de l'Homme venant sur la nuée* (Dan., 7, 13) *puissance* et *gloire* sont comme deux attributs de Dieu qui sont passés au Christ ressuscité... Par ailleurs *majestas* est la traduction du terme grec *doxa*, gloire lumineuse qui accompagne les théophanies de Dieu. Cette gloire apparaît dans le Christ ressuscité, à la Parousie. L'emploi des adjectifs *glorieux* et *puissant* affaiblit très fort l'expression évangélique.

Si la traduction du missel Biblique est plus fidèle, l'expression est paraphrasée : la formule est moins nette et moins frappée. Seul le *Lectionnaire* rend le texte avec précision et concision.

Noël. Messe de minuit. Épître : Tite, 2, 11.
*Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus.*

| *Lectionnaire* | *Feder* | *Biblique* |
|---|---|---|
| Voici manifestée<br>à tous les hommes<br>la grâce de Dieu,<br>notre Sauveur. | Ainsi donc<br><br>la gracieuse bonté<br>de notre Dieu Sauveur<br>s'est révélée<br>à tous les hommes. | Voici manifestée<br><br>la bonté du Dieu<br>qui sauve<br><br>tous les hommes ! |

On perçoit ici très nettement le passage de la *grâce* à la *gracieuse bonté*, pour aboutir à la *bonté* tout court, où ne résonne plus le sens du mot spécifiquement chrétien de *grâce*.

B. suit exactement le texte grec. Suivant son principe, L. suit le texte de la Vulgate. Cette version s'accorde mieux avec la célébration de Noël, apparition du Christ aux hommes; en effet cette manifestation est mise en valeur par l'ordre des mots : *Apparuit gratia...* L. et B. mettent en évidence le verbe *apparuit : Voici manifestée*. F. traduit *s'est révélée*, terme qui possède une résonance plus intellectuelle que visuelle.

Seul le *Lectionnaire* (L.) rend pleinement la proclamation que fait l'Église en cette nuit de Noël : aujourd'hui est apparue au monde, en la personne du Christ, la grâce de Dieu, notre Sauveur.

Dans la suite de cette même épître, M. Rose reproche aux textes F. et B. d'avoir traduit *saecularia desideria* par *désirs trop humains* (F) et *ambitions terrestres* (B), au lieu de *convoitises du monde* (Lectionnaire). Ou plus loin les mots *in hoc saeculo* par *ici-bas* au lieu de *dans le siècle d'ici-bas*, comme fait le Lectionnaire. Par de très nombreux sondages de ce genre, il fait ainsi apparaître la valeur du nouveau texte liturgique offert par le Lectionnaire.

D'autant plus intéressante est cette enquête qu'après avoir loué, l'auteur sait aussi relever les imperfections de l'ouvrage dont il rend compte. C'est ainsi qu'il reproche au Lectionnaire d'avoir traduit le mot *servi* de l'épître aux Philippiens (*Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*) par le terme *esclave*, ce qui fait perdre le contact littéraire avec le passage du livre d'Isaïe dont ce texte de saint Paul est tout inspiré (quatrième chant du Serviteur, Isaïe, 52, 13-53, 12). Après d'autres remarques du même genre, le recenseur conclut :

Ces quelques remarques n'enlèvent rien à la valeur hors pair de la traduction du *Lectionnaire*. Quelques légères retouches ne feraient que le rendre plus conforme encore au principe fondamental qui l'a inspiré : la primauté de la fidélité au texte biblique.

A l'éventuelle objection d'un abus de philologie, d'un oubli de la nécessaire adaptation aux fidèles et donc d'un manque de sens pastoral, M. R. répond :

Admettre qu'il serait préférable que dans le culte liturgique les fidèles entendent des paraphrases et des adaptations de l'Écriture, c'est, d'une certaine manière, nier la valeur objective de la Parole de Dieu. On perd la richesse de la Révélation pour la remplacer par des considérations humaines qu'on attribue aux

auteurs sacrés. Dans sa sagesse, l'Église nous invite aujourd'hui à la fidélité à la Parole révélée.

*Élégance du style.*

A un traduction biblique et cultuelle, M. Rose demande de renoncer à tout effet littéraire; et ceci, par fidélité au style même des évangiles. La comparaison avec les deux missels déjà cités se trouve, ici également, en faveur du Lectionnaire des cardinaux et archevêques.

> Comment le Lectionnaire atteint-il un style français et élégant ? Outre le style oral dont nous parlerons ensuite, on a visiblement opté pour des phrases courtes et bien frappées. Si on la compare aux traductions des missels récents, on remarque un texte plus bref : cette version a éliminé les mots et expressions qui allongent inutilement la phrase. Par rapport à la stylistique latine, les propositions subordonnées sont souvent abandonnées au profit d'absolues juxtaposées...

*Style oral.*

A la différence des missels pour les fidèles, le Lectionnaire se veut explicitement conçu pour la lecture publique. On devait donc aussi le juger sur la qualité de son texte dans la proclamation orale et publique. A ce point de vue encore, M. R. y voit une réussite.

> Ce style est particulièrement frappant dans les passages bibliques qui possèdent un caractère oratoire très prononcé, comme certaines péricopes de saint Paul...

L'auteur conclut par un souhait : celui de

> voir un jour paraître, après ce « dominical », un lectionnaire comprenant toutes les lectures du Missel romain. Mieux encore, on souhaite de disposer d'un Nouveau Testament et même d'une Bible complète, traduite selon les principes qui ont été mis en œuvre dans le Lectionnaire latin-français.

## L'ambon

Signalons également le dernier cahier de l'*Art Sacré* (janv.-fév. 1960, nos 5-6) qui profite des parutions du Lectionnaire latin-français et de la Bible de Jérusalem grand format, pour

suggérer, sous le titre : *La Bible et l'ambon*, un schéma d'aménagement des lieux en vue de la proclamation liturgique de la Parole de Dieu. Schola, commentateurs, chantres du Graduel, acolytes, lecteur de l'évangile, se voient réserver des emplacements judicieusement hiérarchisés. On souhaite que le prédicateur puisse se référer au texte de la grande Bible placée à sa portée sur un lutrin approprié. Nous pouvons nous demander si la référence ne serait pas plus souhaitable au texte du Lectionnaire puisque c'est ce dernier qui aura été publiquement proclamé dans l'Épître et dans l'Évangile. Il est certain cependant que cette grande Bible, faite à la mesure d'une église, contribuera par sa noblesse à éduquer chez les fidèles l'amour et le respect dus à l'Écriture; et marquera d'autre part le lien étroit de la prédication vivante de l'Église avec l'Écriture.

M.-D. B.

# LA DIVERSITÉ DES ASSEMBLÉES LITURGIQUES ET LEUR ÉDUCATION

Combien est varié le visage des assemblées liturgiques, les fidèles, de plus en plus, le perçoivent, non sans étonnement parfois. Ainsi ces ruraux qui ont participé à Lourdes, avec quinze mille fidèles venus du monde entier, à la messe pontificale que célébrait leur évêque, entouré d'une dizaine d'autres évêques et qui, le dimanche suivant, se sont retrouvés à la messe dans leur petite église, trop grande encore pour accueillir les dix adultes pratiquants de leur village de vingt foyers.

Les prêtres, eux aussi, font l'expérience de cette diversité flagrante des assemblées au sein desquelles ils célèbrent, avec toutes les difficultés d'adaptation que ce fait impose : tel ce vicaire d'une grosse paroisse de ville qui, le dimanche matin, anime la messe de l'église principale, bondée de quinze cents fidèles, célèbre dans une chapelle de quartier dans laquelle cinq cents personnes débordent jusque sur le trottoir, et court ensuite dans une « annexe » rurale où dix adultes s'associent vaille que vaille à une messe lue, dans une église jadis construite pour plusieurs centaines de pratiquants.

Etonnement, désappointement, nostalgie : les fidèles les plus lucides, et leur clergé, ne sont-ils pas actuellement partagés — du moins en certaines régions de France — entre ces sentiments contradictoires ? Réfléchir à ce problème ne sera pas prétendre le résoudre. Du moins, en en examinant plus complètement les données, pourra-t-on mieux apprécier les essais de solution qui se cherchent.

Pour localiser le problème, nous nous limiterons à l'assemblée paroissiale du dimanche, la plus importante de toutes.

## I

D'où vient la diversité de nos assemblées liturgiques ? Du nombre tout d'abord.

Cette diversité quantitative est si évidente que l'on a scrupule à entrer dans les détails. Certaines assemblées paroissiales du dimanche sont squelettiques : l'amenuisement de la population locale s'est aggravé (ou doublé) d'une déperdition parfois considérable de la pratique religieuse. On sait tous les inconvénients d'une telle situation : l'office n'a ni ampleur ni dignité, la messe se situe aux confins de la messe basse amplifiée et de la grand-messe étriquée, aucune coopération valable ne vient rehausser la qualité de la célébration. Quant au célébrant, il ne peut généralement pas soigner sa fonction : il n'en a pas le temps, et peut-être aussi, après des années, en a-t-il perdu le goût et le courage.

Les conséquences ? Le rite de la messe risque d'être réduit à une exécution ponctuelle mais matérielle; la valeur d'expression collective que porte en elle la célébration s'amenuise; l'évangélisation et l'écoute féconde de la Parole de Dieu dans la liturgie sont pratiquement évacuées. Il reste certes des valeurs authentiques dans ce type d'assemblée : la foi et la persévérance courageuse des pratiquants fidèles; la volonté de maintenir un rassemblement eucharistique au niveau de la petite communauté locale; et même jusqu'à cette pauvreté des moyens : places vides, fausses notes, vitraux troués et plafond délabré qui rappellent chaque dimanche combien, en ce village, le champ du Père est en friche. Mais cette situation conduit bien des hommes, des jeunes foyers, de grands adolescents à renoncer par négligence, indifférence ou dégoût, à venir s'associer à la communauté des baptisés. En pareil cas, l'unité numérique du rassemblement local qu'est le petit village n'est-elle pas trop petite, et inadaptée à l'assemblée liturgique parce que ne correspondant plus aux dimensions réelles

des liens qui unissent les hommes entre eux dans leur vie quotidienne ?

En contrepartie, l'assemblée surchargée. — Voici une paroisse de vingt mille habitants, mille places dans l'église : les messes se succèdent, église remplie, à la cadence impressionnante du travail à la chaîne : clergé et bedeaux doivent assurer pour le bon ordre la police des entrées et des sorties. Ici, on risque d'oublier, puisque l'église est toujours remplie, la masse considérable des non-pratiquants : rien ne permet de mesurer leur absence. Par contre les avantages sont réels : la foule en prière donne l'impression physique d'un rassemblement vigoureux; la célébration est vivante, animée par des meneurs bien formés, disponibles, renouvelés à chaque messe; et surtout un style de prière, et donc une personnalité d'assemblée, s'imposent peu à peu à la fraction pratiquante de la ville; il se fait une éducation de l'expression liturgique, dont tel participant conservera la nostalgie lorsqu'il retournera dans sa paroisse rurale d'origine. Il reste que la paroisse est trop grosse, et son lieu de culte trop petit pour accomplir pleinement leur mission.

Autre cas : l'assemblée, de taille humaine, mais dont le cadre de rassemblement est de dimensions disproportionnées. C'est le cas — relativement fréquent — des paroisses de cathédrale ou de grands sanctuaires monuments historiques. Dans un vaisseau immense, quelques centaines de participants disséminés (et voudrait-on les regrouper que leur nombre paraîtrait encore plus minuscule!), souvent habitués par les exigences de l'office choral à assister plus qu'à participer. La gamme des messes que l'on propose comme un reste d'une splendeur passée à cette communauté de plus en plus réduite (le centre commercial de toutes les villes se vide d'habitations au profit de la périphérie) fractionne l'assemblée à tel point que l'on pourrait retrouver ici, toutes proportions gardées, la situation des paroisses de campagnes dépeuplées[1].

Il y a donc à rechercher la mesure idéale, le nombre rela-

1. Un dimanche de consultation sur la pratique religieuse, dans une paroisse de ce genre, pour 1.200 pratiquants, on dénombra 12 messes dans l'église principale (qui peut contenir 3.000 personnes) et les chapelles publiques ou semi-publiques !

tivement le meilleur pour l'assemblée dominicale locale. Il est bien évident que la réponse ne saurait être uniforme, ni exclusivement fondée sur des données numériques.

Le phénomène de la diversité sociologique de nos assemblées est encore plus important. Il doit retenir l'attention des pasteurs. Pourquoi certains âges sont-ils souvent absents (les quinze-vingt ans, jeunes hommes notamment; les hommes, et aussi les femmes, de vingt-cinq à quarante-cinq ans) ? Pourquoi, en certaines grandes régions, ne sont présents dans l'assemblée, ni les ouvriers d'industrie, ni les ouvriers agricoles, ni les petits salariés ? Pourquoi, surtout, les catégories socio-professionnelles sont-elles souvent représentées dans l'assemblée en proportion inverse de leur importance dans la cité, au point que le rassemblement liturgique en vienne alors à n'être ni mesuré ni coloré par la vie locale réelle ? De telles constatations intéressent la conscience missionnaire de l'apôtre, auquel elles posent le grave problème de la rechristianisation de toute la société; mais elles imposent aussi à l'assemblée chrétienne tout entière un examen de conscience. Tant que l'assemblée n'a pas réussi à rassembler dans l'unité tous les fils de Dieu dispersés, elle ne réalise pas pleinement ce pour quoi elle est faite. Elle doit donc s'interroger : est-elle en relation sufisamment étroite avec tout un effort d'évangélisation ? ne déroule-t-elle pas ses rites fermée sur elle-même, comme si tous les habitants de la paroisse étaient des baptisés, et comme si tous ces baptisés étaient présents en son sein sauf les excommuniés ? Par l'ensemble de son « style » (comportement des participants, attitudes, vocabulaire des acteurs, habitudes et traditions locales, etc.) n'est-elle pas lointaine, ésotérique ou au moins trop inhabituelle pour ces catégories de la population qui, en fait, la désertent (ouvriers des grandes agglomérations, jeunes du technique ou des années d'apprentissage, etc.) ?

Nous ne faisons ici que poser des questions, de celles qui inquiètent à juste titre les missionnaires de nos vieilles chrétientés, et face auxquelles aucune assemblée paroissiale n'a le droit de se fermer, même si la réponse ne dépend pas uniquement d'elle et doit être plus nuancée que d'aucuns le voudraient. Nous pensons par exemple à la solution qui consisterait à fractionner sociologiquement

les assemblées locales : ainsi, dans une liturgie adaptée, chaque classe ou catégorie sociale se sentirait à l'aise. Cette solution de facilité serait la négation même de l'assemblée.

N'est-ce pas inconsciemment vers une pseudo-solution de ce genre que ferait glisser, si on n'y prenait garde, la recherche d'une diversification qualitative des assemblées liturgiques ? N'a-t-on pas tenté quelquefois d'organiser les diverses assemblées de façon à aboutir, en fait sinon en droit, à une sélection parmi les fidèles ? On se sent plus à l'aise lorsque les « assemblées » groupent surtout des participants de même niveau de culture religieuse, de vie spirituelle, ou d'engagements apostoliques; on y est « entre soi », entre gens mieux à même de se comprendre, et qui ont souvent acquis déjà les uns pour les autres une réelle estime. On est avec eux plus à l'aise certes qu'avec le tout-venant de l'assemblée paroissiale dominicale habituelle, et on souhaiterait qu'il en soit toujours ainsi. Faudrait-il donc fractionner l'assemblée selon des critères de qualité ? Non, il ne faut pas le faire. N'est-ce pas, en fait, le cas d'un certain nombre d'assemblées qui ont acquis incontestablement une réelle qualité : mais n'ont-elles pas atteint ce niveau par une élimination, bien inconsciente certes, des chrétiens plus médiocres, moins évolués, moins vivants ? Ne s'est-il pas produit une involontaire ségrégation ?

Il faudrait en dire autant d'une autre ségrégation, toujours tentante celle-là, pour les fervents de la beauté liturgique : un cloisonnement des assemblées selon la qualité de participation et d'exécution liturgique de leurs membres. Le progrès dans la qualité esthétique de certaines assemblées ne s'est-il pas opéré parfois au prix d'une élimination des moins doués, des plus pauvres ?

## II

En présence de ces faits, dont il faudrait évidemment pousser plus loin la constatation, que faire ? Et d'abord, où chercher — et trouver — les normes qui guideront le comportement des pasteurs et des fidèles ? Où, sinon dans la tradition de l'Eglise ? Nous ne prétendons pas ici faire

une étude exhaustive de la tradition pastorale de l'Eglise dans le domaine de l'assemblée liturgique, mais tenter d'apprécier, à la lumière des directives de l'Eglise, de ses suggestions, ou de l'organisation canonique et liturgique, les tendances à la diversification des assemblées que nous venons de constater.

Diversité qualitative ? L'Eglise, certes, n'exclut pas les messes de groupes, les messes dans des chapelles où se réunissent de préférence des fidèles de même apparentement spirituel. Mais elle exclut l'esprit de chapelle. Elle le bannit surtout de l'assemblée dominicale, laquelle doit réunir sans distinction tous les fidèles d'un lieu, et ceux qui n'y font que passer.

La diversité sociologique ? L'Eglise concède des « paroisses personnelles », ce qui paraît impliquer un fractionnement sociologique de l'assemblée dominicale. Mais elle n'en fait pas une règle absolue, et elle ne concède ces paroisses que pour des groupes sociologiques tellement isolés au sein de la population autochtone que l'on peut les considérer comme physiquement coupés de la communauté locale : soit par la langue (étrangers en groupes compacts suffisants pour constituer entre eux une assemblée numériquement valable), soit par la situation (prisonniers, militaires surtout en pays étranger ou en zone opérationnelle, marins, bateliers, etc.), soit même par un certain isolement d'ordre liturgique (langue, rites, calendrier même, pour les Orientaux). Or, même en pareil cas, l'Eglise maintient, souples mais réels, des rapports entre la paroisse personnelle et la paroisse territoriale indifférenciée : rapports tels que l'on sait n'être jamais exclu de l'assemblée locale, et même y être toujours attendu.

Par contre, on chercherait vainement une quelconque concession permanente de l'Eglise à un cloisonnement de l'assemblée par sexe, âge, fortune ou professions. Il faut que l'assemblée soit le reflet intégral de la communauté humaine locale dans sa variété même. Cela doit la contraindre à prendre le style, le visage requis pour accueillir toutes ces catégories sociales, pour répondre à leur attente de prière et de charité, pour faire que tous et chacun s'y trouvent à l'aise. Il lui faudra bannir tout chauvinisme et tout accaparement, et se dépasser elle-même pour être au niveau

du Royaume de Dieu, riche et varié, qu'elle exprime, tout en étant bien l'émanation et l'exact reflet de la communauté humaine qu'elle réunit. Ceci impliquera une pédagogie de l'accueil : entrée dans l'église, places signalées, sourire empreint de charité; et — pourquoi pas? — une simplification de certaines toilettes arborées le dimanche qui rendent si malaisée aux femmes du milieu populaire, moins bien vêtues, la présence à l'assemblée dominicale... Cela impliquera un constant souci d'intégrer à l'assemblée ceux qui sont nouvellement venus à la pratique religieuse. Nos communautés de pratiquants, et donc leurs assemblées liturgiques, doivent être aptes à accueillir dans le Christ vivant en son Eglise le militant marxiste converti, le jociste catéchumène, la fille-mère, la prostituée repentante.

Par une volonté persévérante, l'Eglise, poussée par l'Esprit-Saint, nous impose ainsi de savoir dépasser tout ce qui fait de nos relations humaines une tour de Babel, pour bâtir avec tous, dans l'unité, une communauté de charité, dont l'assemblée chrétienne, localement, doit être le signe et le fruit. Renoncer à aller jusque-là, soit de la part de chrétientés anciennes qui refuseraient de s'ouvrir, soit pour des groupes plus jeunes de néo-convertis qui refuseraient de se lier aux chrétiens anciens, serait s'arrêter à mi-côte, et même, à la limite, serait ne rien bâtir qui puisse prétendre être de l'authentique Cité des fils de Dieu : en pareil cas, la communauté eucharistique n'aurait ni construit, ni manifesté la communauté de charité; la grâce de l'Eucharistie y serait demeurée en partie infructueuse.

La diversité quantitative enfin? Est-elle un fait inéluctable? L'Eglise n'a évidemment pas en ce domaine d'unité de mesure précise. La mesure de l'assemblée doit se situer dans les limites mêmes de sa définition et de sa mission. Il y a un minimum vital pour l'assemblée, un chiffre minimum de participants au-dessous duquel elle ne serait plus habituellement le signe du rassemblement dans l'unité de tous les fils de Dieu dispersés, et sans lequel elle ne pourrait plus revêtir ce caractère de grandeur et de solennité requis par l'ampleur même du mystère qu'elle célèbre. Il y a aussi un maximum pour l'assemblée ordinaire, au-dessus duquel les participants ne se sentiraient plus concrètement, effectivement, personnellement frères dans

le Christ. Ceci n'exclut pas évidemment le rassemblement immense qui fera choc et pourra frapper les esprits, en leur donnant vivement le sens de la foule innombrable des baptisés : mais une telle réalisation ne doit être qu'exceptionnelle, juste assez pour rappeler que l'assemblée locale habituelle s'insère dans la foule des hommes qui peuplent l'univers; et encore faudrait-il rappeler que, même dans une assemblée qui grouperait plusieurs dizaines de milliers de fidèles, la dimension universelle de l'Eglise serait encore loin d'être atteinte.

L'Eglise exclut ainsi habituellement pour l'assemblée liturgique le squelettique et le colossal. Si elle proportionne l'assemblée à l'unité de base de la vie humaine (localité, commune), elle est prête à rechercher une autre unité lorsque celle-ci s'avère trop petite ou trop grande. Elle veut une assemblée à la taille des relations humaines, autant que possible mesurée sur elles, mais à la condition que cette assemblée puisse être le signe et le véhicule de la grâce du Christ constituant son corps mystique et construisant le Royaume spirituel de ses frères en Dieu.

## III

Il y a donc pour l'assemblée des diversités admissibles, et d'autres à exclure. De préférence à une unité de mesure, la norme à laquelle se tient l'Eglise est faite d'une double fidélité : fidélité au donné divin, au « mystère » de l'assemblée telle que Dieu la veut; et fidélité au donné humain, tel que la vie le présente, et qui est comme la matière que la grâce va transformer. Cette double fidélité est une conséquence de l'Incarnation.

Mais cette loi d'Incarnation se prolonge dans une exigence de dépassement, qui est dans la ligne de la Rédemption efficace, du mystère pascal. Il faut que l'assemblée habituelle, lorsqu'elle aura trouvé ses normes moyennes de vie et d'expression, ne s'en contente jamais, et soit constamment invitée à un dépassement, car la communauté locale des baptisés n'a pas le droit de se refermer sur elle-même; elle ne doit jamais oublier que l'Eucharistie qu'elle célèbre construit de messe en messe le Corps mystique

tout entier; elle doit tendre, en espérance et en attente, vers les dimensions parfaites et la stature définitive du Corps du Christ.

Cette loi de dépassement implique un certain nombre de conséquences pratiques. S'il y avait à organiser un jour des assemblées catéchuménales, pour ceux qui, spirituellement ou par niveau de culture religieuse, ne seraient pas encore aptes à profiter de l'assemblée normale et à s'y exprimer, il ne pourrait s'agir que de réunion « d'acheminement », dont le couronnement devra être l'assemblée régulière locale, indifférenciée. Il en va de même pour les assemblées eucharistiques de groupes, ou d'institutions : elles doivent tendre vers l'assemblée unique aux dimensions de la communauté de relations humaines locales, c'est-à-dire : l'assemblée liturgique dominicale autour de celui qui a charge de toutes les âmes de la paroisse.

Ces assemblées paroissiales elles-mêmes demeureront toujours tendues vers un dépassement; elles doivent se hausser au niveau de la relation diocésaine, en prenant conscience du lien de leur curé avec le presbyterium tout entier, et de la dépendance de tous les fidèles par rapport au sacerdoce et à la mission apostolique de l'évêque, telle qu'elle s'exprime dans la messe pontificale. C'est pourquoi jadis l'Eglise conduisait les fidèles à la liturgie pontificale, ou veillait à ce que les assemblées locales ne s'en désolidarisent jamais : aux grandes fêtes, loin de multiplier les célébrations locales, on les supprimait au profit de la messe de l'évêque, au moins lorsqu'il était facile de gagner la cathédrale. Les moyens de transport ont rendu aisé ce déplacement : mais l'autonomie paroissiale, traditionnelle certes et respectable, n'a-t-elle pas fait négliger ce moyen puissant de hausser toute l'assemblée locale au niveau de l'Eglise diocésaine ?

La communauté diocésaine elle-même doit se dépasser pour embrasser toute la communauté catholique contemporaine. Jusqu'à nos jours, il fut très malaisé de faire communier les communautés locales avec la liturgie papale, expression de catholicité, hormis pour les pèlerins de Rome. Mais on sait comment cette prise de conscience était imposée traditionnellement à Rome même : participation des paroisses suburbicaires, *fermentum*, etc. Les moyens de com-

munication et de transport ne vont-ils pas donner à notre siècle cette possibilité de faire vivre — et désirer — la dimension catholique de l'assemblée, comme en témoignent déjà les célébrations de Lourdes ?

Pourtant, si loin que reculent les frontières de l'assemblée, celle-ci doit encore se dépasser. Rassemblerait-elle tous les hommes d'aujourd'hui, qu'elle n'aurait pas encore atteint sa dimension définitive. L'assemblée, locale et toujours limitée, doit prendre conscience de ce qui demeurera son incomplétude, tant que le Père n'aura pas reçu de son Fils la totalité de l'humanité régénérée.

En pratique, l'assemblée, tout en se modelant évidemment sur ce que sont ses participants locaux, et limitée par ce qu'ils peuvent réaliser, doit essayer d'exprimer au mieux, avec les moyens dont elle dispose, ce que sera la grande et définitive assemblée de tout le genre humain. L'assemblée la plus petite, la plus pauvre en moyens, la moins bien conditionnée en valeurs humaines (et même en valeurs religieuses) doit tendre à réaliser autant que possible ce qui se fait dans toutes les églises de la grande et unique Eglise. L'unité idéale de célébration se fonde sur l'unité du Corps mystique.

Mais on a parfois interprété cette aspiration fondamentale de toute assemblée comme l'obligation de démarquer vaille que vaille la liturgie la plus solennelle. En réalité, il ne peut s'agir de jouer au pseudo-riche, si l'on est pauvre en moyens d'expression liturgiques. Mais s'il ne s'agit pas de démarquer au petit pied une assemblée plus solennelle, il faut cependant toujours sauvegarder intégralement la richesse du mystère que l'on célèbre, et qui, lui, est partout le même et partout aussi riche. Il faut tendre à la richesse d'expression liturgique, non pour copier l'assemblée mieux fournie, mais parce que le mystère que l'on célèbre doit s'exprimer aussi richement que possible.

L'Eglise a toujours maintenu cette ligne de conduite. Elle impose des règles uniformes pour la célébration du mystère eucharistique, mais elle admet des réalisations, une expression, proportionnées à ce que, localement, on peut réaliser. Le *Memoriale Rituum*, les rubriques propres aux petites paroisses dans l'*Ordo Hebdomadae Sanctae*, les différents modes de participation des fidèles à la messe et

les différents degrés de célébration de la messe elle-même prévus dans l'Instruction du 3 septembre 1958, traduisent éloquemment la pensée continue du législateur.

Mais si l'assemblée ne doit faire que ce qu'elle peut, en conformité toutefois aux normes immuables et fondamentales de la célébration eucharistique, elle doit toujours tendre à le faire davantage et mieux. La réduction de l'ampleur et de la solennité des rites ne peut être que précaire et doit toujours tendre à un dépassement, au-delà d'une pauvreté d'expression qui, si elle n'était commandée par une inéluctable pauvreté de moyens, serait un contre-signe intolérable.

## IV

Il faut donc éduquer au dépassement toute assemblée, en utilisant au mieux toutes ses ressources.

Nous voudrions, pour terminer, présenter à grands traits certaines réalisations qui peuvent contribuer à la fois au mieux-être et à ce dépassement de nos assemblées liturgiques. Il s'agira presque exclusivement du cas le plus difficile, celui des petites assemblées dans des paroisses rurales minuscules ou déchristianisées.

Pour rendre plus normales en nombre et en qualité les assemblées de trop petites paroisses, d'intéressants efforts sont entrepris actuellement. Ils tendent à faire se regrouper pour des célébrations dominicales les pratiquants de plusieurs paroisses voisines. Un tel effort doit être entrepris à bon escient, patiemment, progressivement. Il repose sur une étude sociologique aussi poussée que possible. Il suppose une préparation des fidèles, et le consentement de l'autorité diocésaine. Ajoutons qu'une des conditions de son succès est l'unanimité du clergé local pour soutenir de tels efforts. Du point de vue liturgique, qui est le nôtre ici, il faut noter que ce regroupement des fidèles doit consister en un élargissement du recrutement de l'assemblée : ses frontières territoriales s'étendent, et ainsi tous les participants se retrouvent à part égale, et à place entière, dans l'église qui les reçoit. Toute une somme d'habitudes, de réactions inconscientes, d'attitudes sont à réviser de la part

des paroissiens qui accueillent. Places à l'église, intentions du prône, contenu des annonces paroissiales, programme des cantiques, manuels, meneurs liturgiques ou participants de la chorale et servants : toutes ces activités ou ces éléments doivent être systématiquement étendus à toutes les paroisses présentes, ou assumées à part égale par chacun, que l'on habite ou non dans la commune du rassemblement. Le bilan de telles expériences s'avère plus rapidement positif que l'on n'aurait osé l'espérer. Nous savons telle famille rurale qui préfère désormais n'avoir plus la messe du dimanche dans sa petite église locale, au profit de la vivante assemblée commune de la paroisse principale, futur centre paroissial intercommunal. En normalisant ainsi l'assemblée du point de vue quantitatif, on l'a fait se dépasser en qualité d'expression religieuse, on l'a rendue plus conforme à sa mission et à sa définition.

Ailleurs, c'est une forme de charité qui s'instaure de la part des assemblées riches envers les plus démunies. Telles paroisses rurales de médiocre importance sont si déchristianisées, ou si éloignées de centres possibles de regroupement que le seul moyen actuellement possible pour vitaliser leur assemblée liturgique est un apport périodique venant d'ailleurs. Un groupe d'hommes de la ville ou d'un gros bourg (généralement suscité par l'A.C.G.H.), ou bien une partie de la chorale, ou encore plusieurs foyers militants venant d'une plus grosse paroisse (même éloignée de vingt ou trente kilomètres) viennent de temps à autre participer à la messe dominicale de ces paroisses défavorisées. Cette présence est un témoignage de communion, un *fermentum* bien adapté; c'est un soutien et un appui moral pour le petit groupe indéfectible de fidèles; un stimulant aussi pour les tièdes, les indécis, ou les adultes que décourage habituellement le spectacle d'une messe où ne se retrouvent que quelques enfants et quelques vieilles femmes. L'évangélisation en bénéficie : une rencontre avant ou après la messe permet des mises au point religieuses; le progrès, la remontée chrétienne de la paroisse y sont envisagés. Mais, comme toute charité, celle-ci a ses limites. Elle ne peut être qu'exceptionnelle ou transitoire. Un corps ne vit pas normalement de transfusion sanguine permanente. Il faut tendre à ce que, d'une façon ou d'une autre, la com-

munauté locale retrouve suffisamment de vitalité pour assurer de façon habituelle une assemblée vivante.

Ceci pose la question de la rééducation liturgique de nos petites assemblées. Les éléments qui les composent sont peu nombreux; ce qui ne veut évidemment pas dire qu'ils soient sans valeur, loin de là. Et précisément l'Action catholique fait apparaître dans nos communautés paroissiales des chrétiens, jeunes ou adultes, généreux, prêts à s'engager pour toutes les formes de progrès du Règne de Dieu.

Mais si, au plan de l'action catholique, ces laïcs ont trouvé au niveau du « secteur » un terrain d'action et de rencontre suffisamment vaste, par contre, au plan de la vie paroissiale, ils sont trop à l'étroit pour y recevoir émulation et formation. C'est pourquoi il est utile de saisir, ou de provoquer, certaines occasions de rencontres et de réalisations liturgiques plus vastes que la rencontre paroissiale, et qui ne soient cependant pas artificielles.

Le diocèse de Langres s'est efforcé d'orienter dans ce sens ses pèlerinages locaux. La plupart des cantons y conservent traditionnellement un ou deux pèlerinages d'été dont le retentissement s'étend à peu près au canton ou au doyenné. Depuis quelques années un effort a été entrepris pour rendre réellement interparoissial ce rassemblement : prise en charge par tous les curés; préparation de longue date dans une perspective pastorale identique; style liturgique (de la messe, de la prière permanente au cours de la journée, de la célébration processionnelle ou pénitentielle), aussi soigné et solennel que possible, avec la participation de toutes les équipes liturgiques du doyenné. Ce dimanche, après des messes très matinales dans les paroisses les plus éloignées, pour les fidèles incapables de se déplacer, tous les autres convergent au lieu du pèlerinage. On vit ainsi une journée de chrétienté par l'assemblée eucharistique, la prière par groupes, la détente fraternelle à l'heure du repas. Et l'on expérimente un peu mieux combien il est bon et épanouissant de faire partie de l'Eglise de Jésus-Christ. L'éducation liturgique de tout le doyenné progresse à cette occasion; et la qualité de l'assemblée, plus solennelle, plus expressive, plus vaste, réalise ce que l'on souhaiterait pour chaque dimanche, et que l'on tendra à réaliser. Il semble, jusqu'à présent, que cette expérience, là où elle fut sérieuse-

ment tentée et poursuivie avec persévérance et sans routine, soit nettement positive.

Parallèlement au renouveau des pèlerinages locaux, est entrepris depuis plusieurs années un effort systématique de formation liturgique des fidèles. L'Action catholique générale a pris en effet l'initiative de journées trimestrielles de formation liturgique. Trois fois l'an, une « journée liturgique » est organisée par l'A.C.G. dans un centre important (chef-lieu d'arrondissement ou de canton). Le programme comporte le dimanche matin une séance d'études sur le renouveau liturgique et l'importance de l'assemblée. La grand-messe interparoissiale qui va suivre est préparée par tous : elle permet dans l'église d'accueil une réalisation d'importance et de qualité rarement atteinte habituellement. Un frugal repas commun permet aux chrétiens rassemblés de se mieux connaître. L'après-midi, le compte rendu d'un questionnaire envoyé à plusieurs centaines d'exemplaires et portant sur la vie liturgique et les souhaits des paroissiens, favorise d'utiles mises au point, un dialogue fructueux avec l'assistance. On réfléchit ensuite sur la messe et son mystère, et l'on se convainc de la nécessité d'acteurs de la célébration dévoués et compétents, pour animer les assemblées locales. Offre est faite alors à toutes les bonnes volontés de se retrouver en des « ateliers » où reçoivent une première initiation à ce que le Directoire de la messe attend d'eux, lecteurs, meneurs, chantres, chanteuses, sacristines, organistes, servants. Il ne s'agit là que d'un éveil, qui sera suivi d'une organisation plus systématique de leur formation. Une réunion générale (orchestrée de cantiques nouveaux) permet de tirer les conclusions. Après quoi, tous se retrouvent à l'église pour une courte célébration adaptée au thème de la journée et au temps liturgique. Poursuivi depuis quatre ans, cet effort de formation a rassemblé généralement, dans chaque centre, cent à deux cents personnes et, chose étonnante, de tous âges, de toutes tendances, de tous genres d'engagements apostoliques. Il a permis aux promoteurs de mesurer l'importance et l'incontestable qualité de l'appel, disons même de la soif des fidèles, de mieux connaître la liturgie pour mieux en vivre, et leur disponibilité pour en être des participants non seulement conscients mais actifs.

*
* *

Toutes ces initiatives, certes, ne sont que des expériences limitées et partielles. Elles n'ont voulu que permettre aux fidèles de mieux profiter de l'incomparable richesse du mystère liturgique auquel, chaque dimanche, ils doivent participer en ignorant trop souvent comment y réagir. Un tel effort ne doit pas être exclusif de tout l'effort apostolique de conversion et de renouveau de la vie en conformité avec l'Evangile. Mais l'un conditionne l'autre. Il faut redonner soif de l'eau vive; et il faut aussi que les sources d'eau vive soient accessibles et abondamment ouvertes.

Rendre plus vivante, plus expressive, plus nourrissante toute assemblée liturgique, en liaison étroite avec tous les efforts d'une pastorale d'ensemble, c'est construire authentiquement et efficacement le Corps du Christ.

Jean Vilnet.

# INSERTION DE LA PASTORALE LITURGIQUE DANS UNE PASTORALE D'ENSEMBLE DU DIOCÈSE

Avoir le souci d'insérer la Pastorale liturgique dans une Pastorale d'ensemble du diocèse, cela peut bien répondre aux besoins et aux urgences d'une période déterminée, mais les véritables exigences sont bien plus profondes, elles sont de tous les temps et puisent leurs racines dans la nature même de l'Église.

## I

### La Pastorale d'ensemble

L'Église nous apparaît marquée surtout par un renouveau de la « pastorale », c'est-à-dire par un renouveau de l'Église considérée dans son dynamisme même qui lui vient de la « mission » du Christ : offrir à tous les hommes les moyens de salut.

Cette prodigieuse vitalité, à une époque bouleversée par « l'accélération de l'histoire », est le signe le plus rassurant de la présence du Christ parmi nous. D'autant plus que c'est sur tous les fronts à la fois que l'Église fait face à l'évolution du monde; toute la théologie — et pas seulement la « théologie pastorale » — est fortement orientée, sans se dégrader, vers la pastorale qui mobilise ainsi toutes les énergies spirituelles, celles de la pensée comme celles de l'action.

Que devant une si luxuriante floraison on ait été amené, surtout dans notre pays, à parler de « pastorale d'ensemble », rien

de plus naturel; nous savons comment le Français aime dessiner un jardin! La Pastorale d'ensemble se présente à nous comme :

1° une action d'ensemble;
2° une action sur les ensembles;
3° un esprit commun.

## I. — Une action d'ensemble

Une action d'ensemble, c'est-à-dire une coordination de toutes les formes de présence de l'Église; c'est le premier trait qui s'impose à notre attention, soit par souci de plus grande efficacité pastorale, soit par respect de la nature même de l'Église.

L'appel à un regroupement de forces en voie d'émiettement et de gaspillage a été lancé par le pape lui-même, à plusieurs reprises. Celui qu'il adressait, le 10 mars 1955, à ses curés de Rome et aux prédicateurs de Carême, est fort suggestif :

> Quand on note, d'une part, la ferveur de tant d'entreprises, où personne ne s'arrête, personne ne ralentit le pas, personne ne s'épargne, et qu'on doit reconnaître d'autre part, la faiblesse des résultats obtenus par rapport à ce que feraient prévoir un si grand emploi d'énergie et tant d'abnégation, on en vient à se demander si, peut-être, l'on ne combat pas trop seuls, trop isolés et désunis. Qui sait, chers fils, s'il ne serait pas bon de réviser le travail apostolique à la lumière des principes qui règlent toute juste collaboration. A notre avis, c'est là aujourd'hui une des exigences les plus impérieuses pour l'action apostolique du clergé et du laïcat[1].

Mais il faut plus qu'une simple harmonisation ou synchronisation des forces pastorales en présence : paroisses, enseignement, action catholique, œuvres, missions, religieux et religieuses, etc... Peu à peu, se fait sentir dans chaque diocèse la nécessité d'un plan d'évangélisation, méthodiquement, patiemment élaboré. Le P. Motte le définit ainsi :

> Une pastorale globale veille à ce qu'un équilibre soit toujours maintenu entre les efforts dépensés en vue d'une communauté paroissiale unie, vivante et apostolique, et les efforts entrepris en vue de la pénétration chrétienne de tous les milieux de vie réels[2].

Un véritable équilibre ne doit cependant jamais aboutir à neutraliser les forces qui le composent; il doit même favoriser

1. *Documentation Catholique*, n° 1195, col. 325-326.
2. *Mission Générale, œuvre d'Église*, 1957, p. 119.

le choix de tâches prioritaires. Le P. Motte, après tant d'autres, fait cette pénible constatation :

> De nouveaux chantiers se sont ouverts, des problèmes nouveaux sont apparus. Ces chantiers et ces problèmes, que les observations des pasteurs avertis dénoncent comme les sources mêmes de l'athéisme moderne, appellent vainement des apôtres. Nous sommes ainsi placés devant une entreprise aux dimensions « monstrueuses », où les secteurs sur-encombrés d'ouvriers qui se gênent voisinent avec des secteurs pratiquement abandonnés[3].

Et il ajoute, pour motiver l'ordre d'urgence à établir :

> Un objectif prioritaire n'annule pas les autres, il les oriente, il les finalise, il les subordonne dans une hiérarchie que l'Évangile nous livre par ces mots : les pauvres sont évangélisés[4].

Le souci d'une meilleure rentabilité apostolique n'est pas le seul guide de toute action d'ensemble; il faut y découvrir essentiellement le respect de la vraie nature de l'Église, communautaire à la fois dans sa fin et dans ses moyens.

> Par une sorte de paradoxe, mais qui exprime une vérité essentielle, il faut dire que toute l'Église est au service de toute l'Église,

affirmait le P. Daniélou au Congrès national des Œuvres à Versailles[5], faisant écho aux paroles d'ouverture de S. Exc. Mgr Renard :

> l'individualisme apostolique est plus qu'une indocilité, c'est une erreur doctrinale.

## II. — Une action sur les ensembles

Beaucoup s'arrêteraient peut-être à ce premier palier où se coordonnent les diverses formes de présence de l'Église. Pourtant, pour être elle-même pleinement efficace, une action d'ensemble doit envisager une action sur les ensembles; c'est là son véritable point d'application sans lequel les efforts de convergence les plus habiles seraient rapidement rendus stériles. Le P. Daniélou le soulignait ainsi :

> Plus particulièrement dans le monde d'aujourd'hui, les problè-

3. *Ibid.*, p. 127.
4. *Ibid.*, p. 120.
5. 1957, compte rendu, p. 108; cf. à ce même Congrès la leçon du P. Roguet sur « la collégialité du sacerdoce ».

mes se posent tous à une échelle collective. C'est à ce niveau aussi que s'exerce une pastorale efficace. Elle doit être en prise sur les milieux avec l'ensemble d'habitudes, de mentalité, de conditions de vie qui les constituent[6].

Des sociologues, en particulier le chanoine Boulard, sont ainsi parvenus à déterminer la « zone humaine » comme un « nouvel étage de l'action », « le vrai nœud de l'action apostolique » : pays naturel, groupe de cantons, ville ou fraction de grande ville, il s'agit d'une portion de territoire qui rassemble un fond commun de semblables problèmes humains.

C'est à ce niveau, écrit le chanoine Boulard, que se posent aujourd'hui les plus graves problèmes à résoudre, ceux qui s'opposent, en une région donnée, à la christianisation profonde des mentalités et des attitudes, ceux qui commandent en fait la vie chrétienne de tout un peuple[7].

Et il ajoute plus loin :

Il y a donc, à ce niveau, un incontestable travail apostolique à faire. Travail qui ne remplace pas la prédication de la parole de Dieu, et la conversion personnelle des âmes; mais travail indispensable quand même, car s'il n'est pas fait, l'expérience le prouve douloureusement, la vie sociale matérialisée finira par corroder toute la vie chrétienne individuelle[8].

Enfin, Pie XII, dans sa lettre autographe à l'évêque de Versailles, à l'occasion du Congrès National des Œuvres, a été jusqu'à dire que la Pastorale d'ensemble est nécessaire,

non seulement pour remédier au trop petit nombre d'ouvriers apostoliques, mais pour mieux correspondre aussi à la complexité accrue des relations humaines et aux dimensions nouvelles des structures sociales de vie et de travail[9].

Cette action sur les ensembles n'est pas encore suffisamment prise en considération pas les pasteurs; il est vrai, hélas! que sur ce point important la théologie pastorale ne leur apporte guère de lumière et de soutien.

Autant nos laïcs chrétiens, reconnaît le P. Daniélou, paraissent

6. *Ibid.*, p. 115.
7. *Premiers itinéraires en Sociologie religieuse*, 1954, p. 93.
8. *Ibid.*, p. 102. Le P. Motte écrit de son côté : « Sans paradoxe, il est plus facile de convertir une région tout entière que de convertir une paroisse » (*Mission générale, œuvre d'Église*, p. 120).
9. Cf. aussi *Exhortation aux Curés de Rome*, du 10 mars 1955, sur la pastorale « collective ».

bien armés en ce qui concerne les applications de l'esprit évangélique aux relations individuelles, autant ils sont désarmés en ce qui concerne l'application de ce même esprit aux relations collectives. Or, il se trouve que, pour l'homme d'aujourd'hui, c'est au niveau de ces relations collectives que le sérieux de la vie se joue, c'est là qu'il a le sentiment d'être effectivement responsable. On aboutit à ce paradoxe d'un décalage entre le domaine de l'esprit évangélique et celui du sérieux de l'existence. Et c'est sans doute ce qui donne à beaucoup de laïcs ce sentiment que la religion reste étrangère à leur vie d'adulte, parce que le moral ne rejoint pas le social [10].

## III. — Un esprit commun

Pastorale d'ensemble : action d'ensemble, action sur les ensembles; un dernier trait me semble devoir être précisé, fondamental, c'est l'esprit commun qui doit animer cette double action.

Je le définirai d'un mot comme étant l'esprit d'Action catholique, en donnant à ce mot son sens originel le plus profond qui détermine l'orientation de base de notre sacerdoce : à savoir que les laïcs ne sont pas seulement dans l'Église, mais qu'ils « sont aussi l'Église », selon l'expression de Pie XII. A travers les soubresauts d'une Action catholique qui se structure lentement et péniblement, n'oublions pas la grande « inspiration divine » — le mot est de Pie XI — qui a présidé à son départ et dont trop peu de prêtres encore ont mesuré et accepté la véritable portée, doctrinale autant que pastorale.

Je suis douloureusement frappé de voir combien nous sommes loin de cette notion élémentaire du respect des fonctions réciproques du prêtre et du laïc qui, pour notre part, consiste à ne pas considérer le laïc comme à notre service, mais bien au contraire à l'aider dans ce que la hiérarchie a appelé sa « mission irremplaçable ». Au même Congrès de Versailles, un laïc, M. Galichon, dépouillant une enquête sur « l'appel des laïcs », résume en trois points l'esprit commun de la Pastorale d'ensemble [11] :

*a*) Un sacerdoce unanimement attentif à la vie profane : « La valeur de la vie profane où sont engagés les laïcs exige de tout le sacerdoce une attention particulière à cette vie. »

*b*) Un sacerdoce unanimement respectueux du laïcat dans sa majorité apostolique : « L'éveil des laïcs à leur responsabilité apostolique sur leur terrain profane exige de tout le sacerdoce le respect de la mission propre du laïc, c'est-à-dire que le prêtre doit découvrir et admettre la place du laïc dans la mission d'É-

10. Compte rendu du Congrès de Versailles, pp. 112-113.
11. *Ibid.*, p. 89.

glise qui est confiée à celui-ci et qu'il ne peut accomplir sans un sacerdoce unanime. »

*c*) Un sacerdoce unanimement éducateur d'une vie de foi adulte : « L'impérieuse nécessité pour le laïc, s'il veut être fidèle à sa responsabilité apostolique, d'avoir une vie de foi à la mesure de son engagement, exige de tout le sacerdoce le souci d'éveiller à une foi qui anime la vie concrète de tous les jours. »

Il est important de souligner que c'est grâce à cet esprit commun que l'action d'ensemble n'étouffera pas la libre action de l'Esprit-Saint, comme « l'institution » qui paralyserait « l'événement », et que l'action sur les ensembles ne masquera pas la sollicitude vis-à-vis des personnes, comme la forêt qui cacherait les arbres.

Croire vraiment, et ne pas faire semblant de croire, à la place et au rôle des laïcs dans l'Église, cela va très loin, car cela remet en cause la place et le rôle du prêtre tel que nous l'imaginons parfois.

> Face aux hommes à sauver, a écrit le cardinal Suhard, le prêtre ne dira pas « je », mais « nous ». L'artisan complet de l'évangélisation, ce n'est ni le simple baptisé, ni le seul prêtre, mais la communauté chrétienne. La cellule de base, l'unité de mesure ou apostolat, c'est partout, comme une sorte de « composé organique », l'inséparable dualité : sacerdoce-laïcat [12].

Vous devinez que de telles exigences, dans une Pastorale d'ensemble, supposent plus qu'une unanimité d'attitudes pratiques, de méthodes, mais une authentique conversion du cœur, un regard sacerdotal renouvelé au contact de l'Évangile.

## II

### Bénéfices réciproques d'une insertion de la Liturgie dans la Pastorale d'ensemble

Après avoir esquissé les traits caractéristiques d'une Pastorale d'ensemble, il serait superflu de se demander si la liturgie doit s'y insérer pleinement. La loi de tout organisme — et l'Église ne peut y échapper — requiert que l'évolution de la vie se réalise dans le développement harmonieux de toutes ses parties. Aucun élément de la Pastorale ne peut se couper du reste ni se laisser distancer, encore moins la liturgie qui en est comme la source et la fin. Il nous suffit ici d'examiner rapidement quelques bénéfices réciproques qui résultent d'une insertion de la Liturgie dans la Pastorale d'ensemble.

12. *Le Prêtre dans la Cité*, éd. Lahure, p. 45.

## I. — Ce que la liturgie apporte a la Pastorale d'ensemble

### a) *Elle l'aide à garder la primauté de Dieu.*

De nombreuses influences risquent de laïciser l'action pastorale la plus généreuse, souvent même en raison de la générosité qu'on y déploie. Nous sommes entraînés à juger les efforts apostoliques à la lumière de l'efficacité temporelle : ce naturalisme n'est jamais réfléchi, mais il se glisse partout. L'action liturgique, en nous hissant à un plan proprement surnaturel, en nous imposant la transcendance du culte, en n'admettant aucune concession naturaliste, vient redresser sans cesse et orienter notre action pastorale vers le « mystère pascal » et la gloire de Dieu.

La liturgie, avant d'être l'expression des aspirations de l'homme, se présente toujours comme le témoin de la révélation de Dieu. R. Guardini, à la fin de son livre qui ne vieillit pas, *L'Esprit de la Liturgie*, a décrit cette situation paradoxale de la liturgie dont la paisible contemplation, loin de détourner le chrétien de la vie terrestre, l'y enracine davantage :

> Dans la liturgie, le Logos a la préséance qui lui revient sur la volonté. De là découle sa sérénité admirable, sa paix profonde. De là vient aussi qu'elle semble s'absorber entièrement dans la contemplation, l'adoration et la glorification de la vérité divine. De là son indifférence apparente aux petites misères de nos jours. Il y a dans la liturgie quelque chose qui fait penser aux étoiles... Ce n'est toutefois qu'en apparence que la liturgie paraît se désintéresser de la vie morale de l'homme, de son effort, de son action. En vérité, elle sait fort bien que quiconque vit en elle possède la vérité, la santé surnaturelle, la paix intime et que celui qui quitte son royaume sacré pour affronter la vie saura y faire rayonner sa force [13].

13. Éditions du Roseau d'Or, p. 275. Cf. L. Bouyer : « Une vie pleinement vécue dans la foi, tel est l'aboutissement ultime d'une participation à la liturgie pleinement rendue au peuple chrétien. Et qu'est-ce qu'une telle vie sinon une vie dans laquelle les réalités cachées avec le Christ en Dieu sont devenues plus réelles que les réalités de la vie ordinaire » (*La vie de la Liturgie*, « Lex Orandi », n° 20, p. 312).

De son côté, Divo Barsotti écrit : « L'Église, qui exerce dans la liturgie le don d'une très haute contemplation, qu'elle a reçue de Dieu, ne fait que tendre vers la manifestation parfaite du Christ. La vision du premier jour est la vision du dernier : l'année liturgique se termine comme elle commence, dans la vision des réalités dernières » (*Vie mystique et mystère liturgique*, « Lex Orandi », n° 16).

b) *La liturgie assure à la Pastorale d'ensemble la pureté de son inspiration.*

Loin de détourner les pasteurs de leur travail apostolique, la liturgie l'intensifie en le spiritualisant. La tentation n'est-elle pas permanente d'identifier l'établissement de structures chrétiennes et l'avènement du Royaume de Dieu, et de se reposer alors sur cette fausse sécurité avec l'illusion de croire que le salut est établi ? Heureusement, la liturgie vient nous rappeler que « la rédemption, à proprement parler, ne commence que lorsque l'homme se met à lutter avec le péché et la mort, parce que c'est seulement alors qu'il s'attaque à la racine même de la peine des hommes et qu'il ne tente pas seulement d'alléger ses manifestations superficielles [14] ».

Par ailleurs, en nous mettant en pleine perspective eschatologique, la liturgie vient stimuler notre action pastorale qui ne cherche qu'à faire hâter le retour du Christ.

II. — Ce que la Pastorale d'ensemble apporte a la liturgie

a) *Elle lui donne ses vraies dimensions de charité.*

Si la Pastorale d'ensemble essaie d'être aux prises avec les problèmes essentiels qui influent sur le comportement religieux des hommes, ce sont ces problèmes sérieux, souvent dramatiques, qui seront soumis à l'action rédemptrice du Christ.

> Combien de fois, comme prêtres, écrit le P. Liégé, n'éprouvons-nous pas un sentiment de tristesse à sentir que le peuple qui est là dans l'Église pour célébrer la liturgie est un peuple évadé, un peuple d'enfants qui ne sont pas encore responsables, un peuple de vieillards qui ne le sont plus ou ne l'ont jamais été, et souvent un peuple d'hommes qui ont peur des responsabilités de la vie... En vérité, ce qu'il faudrait, c'est que chacun de ceux qui viennent à la liturgie, et tous ensemble, apportent la responsabilité de leur propre vie, et la responsabilité de leurs communautés humaines [15].

La Pastorale d'ensemble maintient la communauté liturgique à un niveau de haute tension, en s'ingéniant à trouver sans cesse de nouvelles et authentiques formes de charité, particulièrement

14. L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, p. 326.
15. Compte rendu de la Session de l'U.R.E. sur *Communauté scolaire et Liturgie*, en 1955, p. 185.

dans ces complexes sociaux où l'élan de la charité paraît le plus urgent et le plus difficile.

> c'est dans la mesure même, remarque le P. Motte, où les chrétiens révéleront à une communauté humaine ses fonctions et l'aideront à y faire face, que nous aurons des militants adultes[16].

La Pastorale d'ensemble prolonge la liturgie en lui permettant d'être missionnaire, mais elle la prépare aussi en l'aidant à être communautaire. Un militant qui provoque dans son milieu des attitudes de solidarité s'exerce à l'*agapè* et travaille pour le renouveau liturgique. Faut-il rappeler tous les efforts des Mouvements d'Action catholique pour établir ce courant alternatif entre la liturgie et la vie[17] ? Dans un curieux article de *La Vie Spirituelle*, en 1939, intitulé « Des stations romaines au missel jociste », Dom J. Leclercq a osé appeler la J.O.C. « un mouvement liturgique » parce qu'elle réussit à associer « la joie paisible de la contemplation du mystère chrétien et le devoir tragique d'y collaborer[18] ». N'est-ce pas le plus bel éloge que puisse mériter l'Action catholique ?

b) *La Pastorale d'ensemble, par le souci constant de l'évangélisation, enracine la liturgie dans une foi vivante et féconde.*

Sans mépriser un seul élément sacramentel issu de la médiation du Christ, le P. Liégé a souligné à maintes reprises le primat de l'évangélisation :

> Même dans une communauté eucharistique fervente, dit-il,

16. *Sociologie et Pastorale*, dans *La Maison-Dieu*, 1953, n° 36, pp. 89-90. Dans le même numéro, cf. P. Hammann, *Liturgie et Action sociale*, pp. 151-172.

17. La plaquette de M. l'abbé Dutil, *Votre messe et votre vie*, lancée en 1937 par la J.E.C.F., a été éditée à 700.000 exemplaires. Cf. Mgr Pinson, *Les Mouvements spécialisés d'A.C. et la Liturgie pastorale*, dans *Études de Pastorale Liturgique*, 1944, « Lex Orandi », n° 1, pp. 318-330; J. Laffargue, *Liturgie et Action catholique*, dans *La Maison-Dieu*, 1950, n° 24, pp. 79-104; P. Shentz, *La Liturgie et les Jeunes Travailleurs*, dans *Masses Ouvrières*, 1956, n° 117, pp. 16-30.

18. *La Vie Spirituelle*, 1er juin 1939, pp. 307-313. L'auteur y parle du cardinal Schuster qui, dans son *Liber Sacramentorum*, s'est plu à nous montrer la liturgie comme une dévotion populaire : « De là ce coloris local qui domine toute l'ancienne liturgie romaine et lui confère ce caractère éminemment populaire, cette variété, cette vive teinte d'actualité, enfin cette délicatesse de sentiments qui pénètre profondément les âmes » (t. III, p. 6).

Cf. aussi Jungmann, *La Pastorale, clef de l'histoire liturgique* (rapport au Congrès d'Assise), dans *La Maison-Dieu*, 1956, nos 47-48, qui affirme : « La Liturgie, célébrée d'une manière vivante, a été durant des siècles la principale forme de la pastorale » (p. 62).

subsiste la nécessité d'un rappel incessant de l'évangélisation première, parce qu'on se convertit chaque jour... La fonction missionnaire et la fonction sacramentelle de l'Église sont distinctes et complémentaires. Sans évangélisation, on prépare une eucharistie formaliste même si on a appris le catéchisme; sans eucharistie, l'Évangile n'atteindrait pas à sa plénitude[19].

Cette vision dynamique, où l'on retrouve avec la même force « la montée vers l'eucharistie » et « le départ pour la mission », décrit l'Église comme une communauté qui « va de Pâque en Pâque, de liturgie en liturgie, d'une liturgie envoyant l'Église dans le monde pour la faire revenir à la liturgie avec plus d'intensité eschatologique, jusqu'au jour où ce sera la liturgie, totale et définitive, du Royaume[20] ».

## III

### A quelles conditions la Pastorale liturgique peut-elle s'intégrer dans la Pastorale d'ensemble ?

Nous pouvons maintenant nous poser une autre question, celle-ci marquée davantage au coin de l'actualité : la Pastorale liturgique est-elle bien prête à s'intégrer dans la Pastorale d'ensemble ? et à quelles conditions ?

Poser le problème en ces termes, c'est déjà le résoudre. Elle est même toute prête, parce que la liturgie se présente précisément comme « pastorale » et que, par ailleurs, elle ne prétend pas être toute la Pastorale.

Tout d'abord, il est difficile d'estimer à son juste prix la victoire, souvent arrachée de haute lutte, qui a redonné à la Pastorale liturgique droit de cité dans l'Église. Certes, le P. Doncoeur a pu écrire :

Avec saint Pie X, le mouvement liturgique s'est libéré des cer-

19. *Théologie de l'Église et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire*, dans *La Maison-Dieu*, 1953, n° 34, pp. 17-19. L'auteur constate que souvent « on a télescopé l'étape capitale de la première évangélisation, estimant que dans une société de tradition chrétienne l'éducation maternelle de la foi devait susciter spontanément des convertis ».

Cf. du même auteur, dans *Catholicisme*, art. *Évangélisation*, fasc. 14, col. 756 : « Pas d'eucharistie vraie sans l'entrée dans le peuple de Dieu que marque la liturgie; pas de baptisé vrai sans conversion à l'Évangile. »

20. A. Liégé, *Vie liturgique et Action catholique*, au Congrès de l'U.R.E., *art. cité*, p. 183. Cf. *La Maison-Dieu*, 1954, n° 40, compte rendu de la Session du C.P.L. sur *Évangélisation et Liturgie*.

cles trop fermés pour oser rentrer dans son domaine propre qui est la paroisse; sur ce sol natif, elle a retrouvé une vitalité que jamais les milieux intellectuels ou exclusivement monastiques ne lui avaient donnée[21].

Mais lorsqu'on relit avec ferveur cette espèce d' « Actes des Apôtres » que constitue pour la naissance du C.P.L. le premier numéro de « Lex Orandi », *Études de Pastorale liturgique*, on sent encore, en 1944, courir à travers plusieurs pages le frisson d'une inquiétude, une gêne d'accoupler ces mots de « Pastorale liturgique » et un besoin de les justifier aussitôt. Qu'il fallût être vigilant et ferme, surtout en cette période d'après-guerre où certaines formes de pastorale essayaient de bonne foi de tout accaparer, ce fut la « grâce » du C.P.L. de guider, entre Charybde et Scylla, sans naufrage ni avarie, le jeune et turbulent mouvement liturgique. Si bien que, dix ans après, le P. Roguet affirmait avec une légitime fierté :

> Une des constatations les plus frappantes que nous ayons pu faire à Lugano (à la première Rencontre Liturgique Internationale en 1953), c'est l'unanimité avec laquelle ses participants de toute nation et de tout grade dans la hiérarchie reconnurent comme une évidence indiscutable que la liturgie est essentiellement pastorale, à tel point que parler de « pastorale liturgique », bien loin d'être une contradiction dans les termes, serait presque une tautologie[22].

Il ne peut y avoir de liturgie que liturgie pastorale, car l'exigence de l'évangélisation doit être présente au cœur même de toute action liturgique. De même, finalement, il ne peut y avoir de pastorale que pastorale liturgique, en ce sens que toute pastorale doit converger vers la liturgie comme but ultime de toute action apostolique.

Franchement orientée, sans déchoir, vers la Pastorale, demeurant même sans orgueil l'œuvre pastorale par excellence, la liturgie reconnaît en même temps ses limites et ne prétend pas être toute la Pastorale.

Elle n'est pas un moyen direct d'apostolat, une apologétique, car elle n'est faite que pour les chrétiens. Elle ne se réserve pas d'une manière exclusive l'enseignement de la foi, encore qu'elle

21. *Cinquante années de renaissance liturgique*, dans *La Maison-Dieu*, 1954, n° 40 *bis*, p. 139.

22. *Questions Liturgiques et Paroissiales*, 1955, p. 18. Cf. A.-G. Martimort : « L'intérêt porté à la Liturgie n'est plus le fait de groupes restreints, de cénacles, on ne la considère plus comme quelque chose de facultatif, comme un épiphénomène de la vie chrétienne », *La Maison-Dieu*, 1954, n° 40 *bis*, p. 176.

soit un lieu théologique privilégié[23], et pour les fidèles un « permanent soutien de la foi[24] ». Elle n'acceptera même pas toute la prière des chrétiens, tout en affirmant sa supériorité sur les autres formes de vie spirituelle[25].

D'ailleurs, l'observation sociologique serait là pour protéger la liturgie d'une tentation de totalitarisme. Il est curieux de comparer le bilan des « cinquante années de renaissance liturgique[26] » établi par le P. Doncoeur et celui — formulé — pour la même période — par le chanoine Boulard. L'optimisme du premier est fondé; il ne résulte pas seulement de la jeunesse d'âme d'un vieux pionnier. Le sociologue y souscrit aussi en affirmant : « Le catholicisme est en progrès dans les églises », mais il ajoute aussitôt avec angoisse « et en recul dans la vie sociale[27] ». Ce qui prouve que des milieux entiers ne demeurent en contact avec l'Église que par des pratiques liturgiques qui, depuis longtemps peut-être, sont vides de tout contenu vital[28]. Ce qui prouve surtout que le renouveau liturgique ne suffit pas à entraîner « le retour du peuple à son Dieu ». Pie XII l'a bien compris, lui qui a déclaré le 25 février 1945 à ses curés de Rome, inquiets sur l'indifférence religieuse du peuple romain :

> On a prétendu expliquer un tel état d'âme avec les défauts de la liturgie de l'Église; on a cru qu'il suffirait de la purifier, de la réformer, de l'honorer, pour voir ceux qui errent aujourd'hui retrouver le chemin des saints mystères. Qui raisonne ainsi mon-

23. *Mediator Dei*, Éd. du Vitrail, n° 45, pp. 22-23.

24. Dom Capelle, *Travaux Liturgiques*, 1955, t. I, p. 88. Cf. Alois Stenzel, S. J. : « La foi trouve dans la visibilité du sacrement la possibilité souveraine de sa « protestatio », de sa renaissance; dans le sacrement, elle trouve son corps en quelque sorte et sa dimension » (*Liturgie et éducation de la foi*, dans *Lumen Vitae*, 1956, n° 4, pp. 669-670). La célébration extérieure du culte est un élément constitutif de la foi intérieure et de son plein développement.

25. Cf. P. Varillon : « Il y a deux modes de prière, mais il n'y a pas deux prières, car il n'y a qu'un Esprit. Ici et là, la même voix, communautaire et personnelle. Je ne dis pas : ici, communautaire, et là, personnelle. Car la prière liturgique n'est pas toute la prière communautaire de l'Église, et la prière personnelle est aussi prière communautaire » (*Prière liturgique et prière personnelle*, dans *Masses Ouvrières*, 1946, n° 8, p. 3).

26. *La Maison-Dieu*, 1954, n° 40 *bis*, p. 149.

27. *Premiers Itinéraires en sociologie religieuse*, p. 24.

28. Cf. P. Motte : « C'est un fait douloureux, scandaleux même, l'Église qui est canoniquement érigée — avec tout ce que cette érection compte de grâces prodigieuses — l'Église, dans nos pays chrétiens qu'elle a tenus sur ses genoux, qu'elle a allaités, qu'elle a formés, éduqués, l'Église n'est présente bien souvent, à de rares exceptions près, qu'à la superficie de la vie de quelques-uns d'entre eux » (*Sociologie et Pastorale*, dans *La Maison-Dieu*, 1953, n° 36, p. 88).

tre qu'il a une conception très superficielle de cette anémie et de cette apathie spirituelle[29].

A quelles conditions la Pastorale liturgique peut-elle s'insérer dans la Pastorale d'ensemble ? A la seule condition qu'elle demeure ce qu'elle est, qu'elle garde son originalité propre. Une simple analyse nous montre qu'elle rejoint alors d'emblée les exigences de la Pastorale d'ensemble.

*a*) L'esprit commun qui anime la Pastorale d'ensemble, et que nous avons essayé de définir se retrouve au départ du mouvement liturgique : place des laïcs dans l'Église, attention sacerdotale à leur vie profane. On peut même dire que le premier élan des laïcs pour prendre leur place dans l'Église, bien avant l'essor de l'Action catholique, a été inspiré par le renouveau liturgique. Pie XI n'aurait pu oser réclamer la participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Église, s'il n'y avait pas eu auparavant l'audace de saint Pie X pour demander la participation des laïcs à la vie liturgique de l'Église. Les deux appels viennent du même Esprit, ne peuvent se concevoir l'un sans l'autre et doivent être en perpétuelle référence réciproque; le droit des laïcs à la liturgie suscite et même soutient le droit des laïcs à l'apostolat. La tâche de la Pastorale liturgique, pour s'insérer dans la Pastorale d'ensemble, est de défendre ce droit de toutes ses forces.

Selon la « Note sur les initiatives liturgiques » publiée en 1955 par l'A.C.A.,

> seul culte officiel de l'Église, mettant tout le Corps mystique du Christ en prière, la liturgie offre à Dieu, à ce titre, un hommage d'une valeur incomparable. Les fidèles ont un droit strict à y participer activement. Ils ne doivent pas être frustrés de ses bienfaits : les pasteurs ne l'oublieront pas[30].

Peut-on dire que partout est respecté ce « droit strict » qu'ont les fidèles d'exiger de leurs prêtres une liturgie authentique et une éducation dans le sens d'une participation active ? N'en sont-ils pas frustrés quand se substituent à la liturgie trop facilement des cérémonies paraliturgiques[31] ?

29. *Documentation catholique.*
30. *La Maison-Dieu*, 1955, n° 42, pp. 129-133.
31. Cf. L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, le ch. xviii, « Liturgie et non Liturgie ». Cf. P. Dalmais : « Du jour où elle devient l'affaire des seuls clercs, la liturgie se durcit et se fige, et le peuple chrétien en est réduit à des suppléances, les dévotions qui sont pour une communauté chrétienne la surabondance normale de sa vie deviennent l'unique refuge de la piété. Et comme, de soi, les dévotions ne sont pas sociales, même lorsqu'elles sont collectives, comme les confréries, la

Droit des laïcs à la vie liturgique qui redevient le bien inaliénable du peuple de Dieu (liturgie = œuvre du peuple) et n'est plus le privilège d'une classe spirituelle ou intellectuelle, mais aussi, par le fait même, rencontre de la vie concrète des laïcs avec cette vie liturgique. En citant Pie XII, il nous suffira de penser que tel est bien l'esprit de la Pastorale liturgique.

> Par ses ministres d'abord, écrit-il, dans *Mediator Dei*, mais aussi par ses simples fidèles remplis de l'Esprit de Jésus-Christ, l'Église cherche à faire pénétrer cet esprit dans toute la vie privée, conjugale, sociale et même économique et politique, afin que tous ceux qui portent le nom d'enfants de Dieu puissent plus facilement atteindre leur fin [32].

Pourrait-on envisager une perspective de la liturgie plus concrète, plus proche des besoins actuels de nos chrétiens en quête d'une saine anthropologie ?

En réintégrant l'économie sacramentaire dans la liturgie, des sacrements majeurs au dernier des sacramentaux, comme nous y invite *Mediator Dei*, c'est l'homme tout entier qui rencontre le Christ Sauveur [33], permettant à la liturgie d'être ce « carrefour » décrit par Mgr Terrier, où elle a « une position privi-

religion devient chose individuelle » (*Initiation Liturgique*, 1958, pp. 62-63). Les exercices populaires ne sont pas à mésestimer; mais, avec tout l'effort d'éducation que cela exige de notre part, il s'agit — selon le vœu de *Mediator Dei* — de les imprégner de plus en plus de l'esprit de la liturgie et de les faire acheminer vers l'authentique liturgie.

32. Éd. du Vitrail, n° 33, p. 18. Cf. P. Chenu : « On peut mesurer l'importance du mouvement liturgique dans la vie et la pensée de l'Église, dans la constitution d'une chrétienté. C'est à lui de donner, au plan surnaturel du sacré, une expression authentique à ce que l'homme porte de grandeur et de misère, d'aspiration et de vérité. C'est lui qui sera le plus sensible critère d'un nouvel enracinement de la grâce dans l'humanité en évolution » (*Anthropologie et Liturgie*, dans *La Maison-Dieu*, 1947, n° 12, p. 54).

En 1944, présentant son « cahier des charges » à la fondation du C.P.L., Mgr Terrier affirmait : « L'effort liturgique n'apparaîtra pas isolé des grands courants de pensée et de vie, de toute culture qui s'élabore autour de nous. Nous voudrions qu'il soit comme l'orientation de tout. N'est-ce pas à la liturgie qu'il est demandé de « sacrer » en quelque sorte tout ce que l'homme peut offrir à Dieu ? » (*Études de Pastorale liturgique*, p. 368).

33. Cf. P. Roguet, *Initiation théologique*, t. IV, p. 428; et P. Häring, *La loi du Christ*, t. II, pp. 157-218 : une vie liturgique. A propos des sacramentaux, le cardinal Suhard écrit : « L'un des traits les plus émouvants du rituel, c'est que c'est un livre inachevé : un livre ouvert qui attend d'autres pages, au fur et à mesure que l'exploration par la pensée, par la main, par l'autel, par l'énergie libérée, ajoutera de nouveaux êtres à ceux que bénissent déjà les mains du prêtre » (*Le Prêtre dans la Cité*, p. 64).

légiée qui comporte un maximum d'ouvertures sur le monde et un maximum d'orientation vers Dieu[34] ».

*b*) L'action sur les ensembles qui caractérise la Pastorale d'ensemble a, elle aussi, de magnifiques pierres d'attente dans la Pastorale liturgique, qui a besoin de communauté pour réaliser « la promotion des personnes dans la grâce comme dans la nature[35] ». La renaissance liturgique est donc liée à la renaissance de communautés authentiques. Mais ces communautés qui sont le lieu de l'éveil d'une foi vivante ne se réduisent pas à la communauté liturgique; M. l'abbé Brien a plusieurs fois mis en relief combien la communauté liturgique a besoin, pour son plein épanouissement, de s'appuyer sur des communautés naturelles.

> La parole de Dieu qui résonne au milieu du peuple fidèle, en même temps qu'elle dit le salut du Christ, oblige chacun à se livrer pour entrer dans une existence nouvelle : elle doit donc pour revêtir pleinement son sens être reçue par un peuple unanime. La Messe n'est pas reconnue comme le mystère du Christ tant que celui-ci n'a pas été accepté par les participants comme leur Chef, leur Maître et leur Sauveur. Des groupes situés en pleine vie et liés à l'existence familiale, professionnelle ou à l'atmosphère propre des différents quartiers d'habitation peuvent seuls permettre de redécouvrir la réalité du Christ et la densité de son existence. C'est en écoutant ensemble sa parole que nos contemporains peuvent apprendre qu'il est leur chef et que son message illumine leur vie. Si de tels groupes n'ont pas été réalisés et n'ont pas joué leur rôle personnalisant dans la connaissance religieuse, l'union du Christ que réalise la messe ne peut être que difficilement comprise[36].

## IV

## Orientations pratiques

Si la Pastorale liturgique peut s'intégrer dans une Pastorale d'ensemble avec ces quelques traits essentiels que nous considé-

34. *La Maison-Dieu*, 1954, n° 40 *bis*, p. 165.

35. P. Chenu, *art. cité*, p. 61. Cf. J. Travers : « Toute période de l'histoire de l'Église où les aspirations vers une forme de vie chrétienne plus communautaire se font plus pressantes, a vécu spontanément et nécessairement de liturgie » (*Valeur sociale de la Liturgie*, « Lex Orandi », n° 5, 1946, p. 312).

36. *La communauté dans la vie liturgique des collèges*, dans *La Maison-Dieu*, 1955, n° 42, p. 86. Le même auteur disait au Congrès de l'U.R.E. en 1955 : « Lorsqu'il s'agit de la fidélité aux valeurs spirituelles, nous avons besoin d'être soutenus, non seulement dans notre discernement, mais aussi dans notre adhésion, par le témoignage des autres » (*Compte rendu*, p.18). Cf aussi I.-H. Dalmais, *Initiation à la Liturgie*, 1958, pp. 15-17.

rons comme les plus solides acquisitions de son renouveau et que nous avons simplement regroupés pour les renforcer, nous pouvons maintenant aborder sereinement les orientations pratiques qui en découlent pour nos Commissions diocésaines.

L'aube de la renaissance liturgique a émerveillé nos yeux, il y a dix ans; c'était un des premiers sursauts de l'Église d'après-guerre. Mais depuis, dans le paysage familier de la Pastorale, d'autres collines ont surgi, et la liturgie n'est plus seule à bondir de jeunesse et de vigueur retrouvées. Pour le prêtre qui a contribué à un effort liturgique, accepter de faire ainsi partie d'une chaîne, d'un massif, est la garantie de l'authenticité de son effort; une ferveur liturgique qui prendrait ombrage d'autres effervescences pastorales serait du plus mauvais aloi et tournerait d'ailleurs à sa propre ruine.

Tout d'abord, que notre confiance en l'œuvre accomplie par la pastorale liturgique demeure intacte, inébranlable. Le bulletin de victoire, rédigé par le P. Doncoeur, auquel je faisais allusion, est fort suggestif; il se résume en quatre points dont le caractère bouleversant ne nous frappe plus :

1° les actes audacieux et révolutionnaires des pontifes qui, de saint Pie X à Pie XII, ont orienté l'Église dans des voies qui la ramènent à l'essentiel;

2° le souci éminemment pastoral qui a rendu à la liturgie le sens de son « ministère » et sa vigueur;

3° la rectitude théologique qui inspire cette renaissance;

4° son ressourcement biblique qui rend au peuple chrétien le sens de la gloire de Dieu, le sens du mystère et le sens du sacré [37].

Par ailleurs, retrouver, comme nous avons essayé de le faire, entre la Pastorale liturgique et la Pastorale d'ensemble de profondes concordances, c'est tout simplement reconnaître la bonne orientation de cette prodigieuse marche en avant faite ces derniers temps. N'est-ce pas le moment d'exprimer notre reconnaissance fraternelle au C.P.L., à ses fondateurs et à ses membres, grâce à qui, pour une bonne part, a été obtenu et sauvegardé ce merveilleux et indispensable équilibre de notre action pastorale. A vrai dire, M. le chanoine Martimort avait dès le début auguré de cette réussite : « La renaissance liturgique sera l'œuvre à la fois des apôtres, des historiens, des théologiens, des saints [38]. »

Mais, si nous sommes réunis, c'est parce que le C.P.L., en bonne « maîtresse de maison », très simplement, nous invite à renouveler notre foi et à accroître notre effort. Que l'on

37. *La Maison-Dieu*, 1954, n° 40 *bis*, p. 149.
38. *Études de Pastorale liturgique*, p. 126.

ait convoqué ici des membres de Commissions diocésaines de Pastorale liturgique ou, en tout cas, que nous soyons tous ici dûment mandatés par notre évêque, cela veut dire que le véritable champ d'application de la Pastorale liturgique est le diocèse, tout comme celui de la Pastorale d'ensemble dont elle fait partie intégrante. Or, précisément, à côté de magnifiques réalisations nationales : congrès, sessions, revues, collections, etc., qui, sans conteste, ont peu à peu éduqué quelques prêtres de nos diocèses, on constate que le renouveau liturgique a rarement encore imprégné tout un diocèse.

Ou bien, de nombreux diocèses n'ont pas de Commission diocésaine[39]; ou bien, on en trouve, mais seulement sur une page de l'Ordo; ou bien enfin quelques Commissions sont à l'œuvre, mais elles battent de l'aile parce qu'elles se sont attachées à un travail aux horizons trop réduits et fermés à d'autres activités pastorales. C'est ainsi que l'on voit, d'un diocèse à l'autre, soit à l'arrivée d'un nouvel évêque, soit au lendemain d'une session, soit à l'instigation de quelque « mordu », naître et mourir avec la même promptitude des flambées de renouveau liturgique qui n'embrasent rien, mais sont des feux follets qui irritent les uns et découragent les autres. On peut soulever tout un diocèse avec l'élan d'une Commission de liturgie, une fois, par intermittence, mais pas d'une façon continue et contenue, si ce travail n'est pas intégré dans une Pastorale d'ensemble.

Cette session devrait d'abord nous convaincre pleinement de la nécessité de la Pastorale d'ensemble, car « le reste — le renouveau liturgique » — sera donné par surcroît.

Chaque diocèse est en train de s'orienter peu à peu vers une Pastorale d'ensemble. Notre pressant devoir est d'y collaborer de toutes nos forces. Soyons sûrs que les fruits de cette féconde collaboration seront remis entre nos mains avec tout leur parfum et toute leur saveur.

Si nous reprenons les trois signes par lesquels j'ai cru bon de caractériser une Pastorale d'ensemble, nous pourrons y greffer trois grandes orientations pour la Pastorale liturgique :

1° Une action d'ensemble sur le plan diocésain suppose d'abord que la Pastorale liturgique ait sa place organique et vivante dans le diocèse. Pour ma part, je mettrai au même rang de « Services diocésains » : la Direction des Œuvres et de l'Action catholique, la Direction de l'Enseignement religieux, la Direction des Missions à l'Intérieur, la Direction de l'Enseignement

39. A noter que l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Rites du 3 septembre 1958 (n° 116) autorise et même parfois encourage la fusion des trois commissions de liturgie, de musique et d'art sacré.

libre, l'Œuvre des Vocations et la Commission de Pastorale liturgique.

Ce qui supposerait que le responsable de la Pastorale liturgique — comme les autres — soit suffisamment libre pour exercer sa tâche éducatrice.

Il est de toute urgence de donner à la Commission droit d'existence, si c'est nécessaire, puis sa plénitude d'action pastorale[40]. Pour cela, il faudrait bien déterminer la compétence de la Commission; la récente instruction de la Sacrée Congrégation des Rites, par la définition des « actions liturgiques », lui laisse un champ d'activités très vaste, et on est loin d'avoir épuisé l'opulente richesse de la liturgie, surtout dans les ramifications sacramentales du Rituel. Par ailleurs, l'encyclique *Mediator Dei* tient à ne pas trop dissocier de la liturgie tout ce qui doit en garder l'esprit : les paraliturgies et les dévotions privées.

On veillera aussi à faire travailler dans la Commission, à côté des spécialistes, des membres représentatifs de toutes les branches du ministère, sans oublier la participation des laïcs et des religieuses. Je me demande si trop souvent l'on n'a pas réduit la Pastorale liturgique à réaliser, par des modifications cultuelles, des offices plus intelligibles, des prédications plus adaptées, des attitudes plus communautaires, alors que, comme dit M. Le Sourd :

> la vérité du signe conduit plus loin que la vérité des gestes. Elle exige à son tour la vérité de la chose signifiée, la vérité de la vie transformée, dans toutes ses dimensions, par l'Esprit-Saint[41].

Seul un échange attentif et fréquent avec les Mouvements d'Action catholique permettra aux membres d'une Commission diocésaine de découvrir tout ce qui constitue et conditionne la vie concrète des laïcs et de s'enrichir mutuellement[42]. Ne pourrait-on pas aussi envisager une collaboration précise entre la Commission diocésaine et un Mouvement d'Action catholique soit

40. Mais peut-être ne sera-t-il pas bon partout de commencer par le plan diocésain, si les conditions d'un vrai travail ne peuvent se réaliser ?

41. H. Le Sourd, dans *Paroisse et Mission*, cahier n° 1, p. 111, qui affirme un peu plus loin : « C'est surtout par une orientation d'Action catholique spécialisée que je puis tendre à remplir ma charge pastorale totale » (p. 116).

42. G. Michonneau souligne la nécessité, pour le renouveau liturgique, d'écouter les militants laïcs : « Leurs requêtes vont droit à l'essentiel »; ce n'est pas tant le costume de communion solennelle qui les intéresse que le contenu et le lendemain de la cérémonie. » Cf. *Masses Ouvrières*, n° 100 (septembre 1954), *Liturgie et Action catholique.*

pour intégrer la « campagne d'année » dans la Pastorale liturgique, soit pour animer occasionnellement la préparation de tel rassemblement ou de telle activité religieuse du Mouvement ?[43] Je signale aussi l'action à entreprendre sur les divers pèlerinages du diocèse.

2° L'expérience prouve que, pour être efficace et atteindre tous les recoins du diocèse, la Commission de Pastorale liturgique a besoin de relais de transmission, de points d'application. Nous avons souligné, au début, la nécessité d'une action sur les ensembles et comment la sociologie religieuse délimite des « zones humaines ». Quelques diocèses en ont tiré les conséquences les plus neuves et, semble-t-il, les plus fécondes en les transformant en « zones pastorales » où se noue la véritable action apostolique, celle qui a prise sur les réalités sociales et sur les principaux facteurs de christianisation et déchristianisation.

Dans les zones urbaines, surtout là où une Mission générale élabore un plan d'évangélisation et installe lentement un solide dispositif d'action pastorale, il est probable qu'une Commission pastorale peut se mettre au travail et soutenir même l'action d'équipes liturgiques paroissiales[44]. Dans les zones rurales, le problème est plus délicat. Certes, par manque de prêtres et par crainte de tout absorber dans la Pastorale ordinaire, il sera souvent difficile d'avoir dans chaque zone, surtout à titre permanent, une Commission de Pastorale liturgique, mais ne pourrait-on pas envisager dans chaque doyenné la désignation d'un prêtre qui aide ses confrères pour la Pastorale liturgique et demeure en liaison étroite avec les Commissions pastorales de la zone[45] ? Une Commission diocésaine trop éloignée des paroisses devrait

43. Cf. *Cahiers du Clergé rural : L'expérience biblique et liturgique des Mouvements de l'Action catholique rurale*, n° 191 (octobre 1957), pp. 381-386.

44. Cf. documents du C.P.M.I. : *Pilotis*, série Liturgie; n° 2 : *Pastorale Liturgique et Mission générale*, et n° 3 : *L'Équipe Liturgique Paroissiale*.

45. *Directoire de Pastorale en matière sociale*, art. 2 et 3 : « Chaque homme a une destinée personnelle, mais les ensembles pèsent sur le comportement de tous les individus. C'est en fonction de cette connaissance concrète que les pasteurs sont bien obligés de concevoir leur plan d'évangélisation, d'organiser la vie liturgique de leur paroisse. » Pensons aussi aux problèmes liturgiques et missionnaires posés par « les trop petites paroisses », depuis longtemps soulevés par M. le chanoine Boulard (dans *Problèmes Missionnaires de la France rurale*, t. II, et *La Maison-Dieu*, 1953, n° 36, pp. 106-113), et étudiés pour la première fois à Athis-Mons en mai 1958 (cf. *La Maison-Dieu*, n° 57). M. Winninger, de son côté, a abordé le problème des trop grandes paroisses qui meurent non plus d'inanition mais de congestion.

pouvoir s'appuyer beaucoup sur ces intermédiaires et, au besoin, s'ingénier à les susciter.

Par ailleurs, tous ces prêtres et laïcs animateurs de la Pastorale liturgique dans un diocèse auront besoin d'être soutenus de plus haut. Peut-être, entre « Paris » et le Diocèse, y aurait-il place pour une organisation régionale assez souple, comme pour d'autres activités pastorales. Tout en comprenant que le C.P.L. garde sa liberté de recherche et d'initiative, ne pourrait-on pas souhaiter que ce centre anime à côté de lui, avec moins de timidité et sous une forme à préciser, la coordination de tous les efforts de Pastorale liturgique entrepris par les Commissions diocésaines ? En tout cas, qu'il poursuive et intensifie son concours à des travaux comme ceux qui concernent la liturgie dans les collèges [46] ou dans les séminaires [47].

3° Enfin, c'est le dernier trait de la Pastorale d'ensemble que je voudrais retrouver dans nos efforts d'harmonisation : l'esprit commun, qui dépasse toute structure, toute organisation, cet esprit commun que j'ai défini comme étant celui de l'Action catholique ou de toute pastorale, savoir l'esprit d'éducation intérieure.

> Trop de pasteurs, écrit le P. Roguet, limitent la pastorale liturgique à une mise en place d'objets et de comportements tout extérieurs. On croit avoir fait de la pastorale liturgique parce qu'on a changé la place de l'autel et l'habit des enfants de chœur, adopté un nouveau livret paroissial, promulgué des attitudes communes, etc. [48].

Plus que d'un renversement d'attitudes pratiques, il s'agit avant tout d'une conversion de mentalité qui retrouve une théologie, une anthropologie plus authentiques. On comprend que

46. Cf. Session d'Amiens, organisée en 1954 par le Centre d'Études Pédagogiques et le C.P.L. (*La Maison-Dieu*, n° 42).

47. Cf. Sessions du Mont César, organisées depuis 1954 par les professeurs de liturgie. Où en est l'Institut Supérieur de Liturgie, fondé en 1956 à l'Institut Catholique de Paris ? A propos des professeurs de liturgie dans les séminaires, M. Chavasse a osé dire que ce devait être le professeur principal « en ce sens du moins qu'il doit, par la nature même de son enseignement, faire la synthèse de tous les autres cours » (*Bulletin du Comité des Études de Saint-Sulpice*, n° 17, avril-juin 1957, p. 581).

48. « Entre un prêtre qui explique tout mais célèbre mal, et un prêtre qui n'explique rien, mais célèbre bien, ma préférence va au second, dont l'exemple est éducatif » (p. 21). Le P. Roguet raconte aussi ailleurs comment trop peu de prêtres ont su utiliser le Directoire sur la messe : « On prend le Directoire pour un règlement, alors qu'il est un document éducatif » (*La Maison-Dieu*, 1957, n° 51, *Valeur paroissiale du Directoire*, p. 120).

le P. Roguet en fasse une « œuvre de patience où il ne s'agit pas de réussir des performances » et une œuvre de foi : « Ce qui est à la base de la Pastorale liturgique, ce n'est pas l'ingéniosité, le zèle, l'information, le désir d'être à la page : toutes qualités qui conviennent aussi à l'étalagiste, à l'agent de publicité ou au directeur de Prisunic. C'est la foi[49]. »

En relisant ce rapport, je me suis dit que je perdais mon temps à défoncer des portes ouvertes et avec beaucoup de peine! Par ailleurs, au terme de ce long exposé, je me sens incapable de vous laisser comme une maquette la paroisse-type qui a su insérer la Pastorale liturgique dans une Pastorale d'ensemble. Où est cette paroisse ? Précisément, elle ne se fait pas remarquer, car dans son serein équilibre, aucune excroissance ne vient en briser l'harmonie. Elle fait songer au « chevalier de la foi » dont la démarche, selon Kierkegaard, ne présente apparemment aucune différence avec celle d'un honnête bourgeois[50]. Où est cette paroisse ? Où est ce diocèse ? C'est parce que nous sommes sûrs de pouvoir ensemble en découvrir une multitude que nous allons maintenant rassembler tout ce que nous avons à nous communiquer.

ROGER ETCHEGARAY.

49. *Notes de Pastorale Liturgique*, n° 17 (avril 1958), p. 1, et n° 18 (juin 1958), p. 3. Dom PIUS PARSCH, dans ses *Méthodes pour un travail de Liturgie populaire*, donne comme première règle : « Une très grande patience. » « Que l'on progresse lentement, que l'on présume connues le moins de choses possible. Que l'on pense aussi que ce qui a été perdu pendant de nombreux siècles ne peut être repris en un temps minimum » (*La Maison-Dieu*, 1946, n° 7, p. 93). Ce rapport était achevé quand *La Maison-Dieu* (n° 55) apporta la lettre pastorale du cardinal MONTINI « sur l'éducation liturgique ». Nous sommes heureux de voir l'archevêque de Milan poser la liturgie comme « problème central de vie pastorale, aujourd'hui ».

50. *Crainte et Tremblement*, pp. 52-58.

## Décret du 21 mars 1960 sur les communions du soir

*Suprême Congrégation du Saint-Office*

DÉCRET

Le Canon 867, paragraphe 4, statue que la sainte communion ne doit pas être distribuée en dehors des heures où l'on peut offrir le sacrifice de la messe « à moins qu'un motif raisonnable n'engage à faire autrement ».

Or, par la Constitution « *Christus Dominus* » du 6 janvier 1953, qui adoucit la discipline du jeûne eucharistique, a été concédée aux Ordinaires des lieux la faculté de permettre, à certains jours, la célébration de la messe aux heures du soir (n. VI); et, dans l'Instruction annexée par le Saint-Office à cette Constitution, on a déclaré que les fidèles peuvent avoir libre accès à la sainte communion *au cours de cette messe*, ou bien *immédiatement avant* et *aussitôt après*, en observant quant au jeûne eucharistique les règles posées dans cette Constitution (n. 15).

Puis, par un *Monitum* du 22 mars 1955, on a confirmé que cette concession avait été accordée « *pour le bien commun des fidèles* » et par conséquent qu'il fallait la maintenir dans les limites du bien commun.

Ensuite, le Motu proprio « *sacram Communionem* » du 19 mars 1957, a été accordée aux Ordinaires des lieux la faculté de permettre la célébration de la messe du soir même « *chaque jour, si le bien spirituel d'une partie notable des fidèles le demande* ».

En comparant ces actes au texte du canon cité plus haut, on a proposé le doute suivant : la dernière clausule du paragraphe demeure-t-elle encore dans sa pleine vigueur, si bien que n'importe quel motif raisonnable suffise pour demander et pour distribuer la sainte communion après midi, même indépendamment de la célébration de la messe ?

A ce doute, notre Suprême Congrégation a estimé devoir répondre que cette clausule, quoiqu'elle n'ait pas été formellement abrogée, peut s'appliquer plus rarement désormais puisque, la loi du jeûne eucharistique ayant été adoucie, ce motif raisonnable doit se présenter plus difficilement; cependant, comme on ne peut l'exclure absolument, et qu'il n'est pas toujours ni partout possible de célébrer des messes du soir, les Ordinaires des lieux pourront permettre que ce qui, dans les documents du Saint-Siège précédemment cités,

a été statué quant à la distribution de la sainte communion aux messes du soir, s'applique, là où il n'y a pas de messe, également à une fonction sacrée, qui devra être déterminée par l'Ordinaire du lieu lui-même, et célébrée après midi dans les églises tant paroissiales que non paroissiales, ou dans les oratoires des hôpitaux, des prisons et des collèges.

Car en accordant cette concession, en même temps qu'elle pourvoit plus largement au bien commun, on veille en même temps à ce que, par des demandes fréquentes de la part des fidèles, les pasteurs d'âmes ne soient pas mis dans l'incapacité de satisfaire aux exigences de l'apostolat actuel.

Cette décision des Eminentissimes et Révérendissimes Pères de la Suprême Congrégation du Saint-Office, émise dans la Réunion plénière du mercredi 16 mars 1960, lui ayant été présentée, Notre Saint-Père le Pape Jean XXIII l'a confirmée et a ordonné de la publier, dans l'audience accordée le vendredi 18 mars à l'Eminentissime et Révérendissime Cardinal Secrétaire du Saint-Office.

Donné à Rome, au Palais du Saint-Office, le 21 mars 1960.

Sébastien Masala,
*Notaire.*

(*Acta apostolicae sedis*, 52, 1960, pp. 355-356.)

## COMMENTAIRE

Pour apprécier correctement le sens et la portée de ce décret, il faut, comme son texte nous y invite lui-même, le référer à la discipline antérieure à 1953, c'est-à-dire à celle du Code de 1917, et marquer les diverses étapes de l'évolution disciplinaire à laquelle il répond.

### 1. *La discipline de la communion en dehors de la messe avant 1953.*

Le canon 867, § 4, du Code de 1917 précisait en effet deux choses :

1° La sainte communion ne pouvait être distribuée aux fidèles qu'aux heures où la célébration de la messe était permise, c'est-à-dire depuis une heure avant l'aurore jusqu'à une heure après midi (can. 821, § 1), l'aurore étant appréciée astronomiquement selon le méridien du lieu, l'heure après midi étant à déterminer d'après les principes du canon 33, § 1.

2° Mais cette règle était largement assouplie pour une exception formulée aussitôt : « *Nisi aliud rationabilis causa suadeat.* »

Remarquons que ce n'était pas un motif grave, mais simplement raisonnable, dépourvu de caractère contraignant.

En fait cependant l'exception ne pouvait être que très rare. « Plus tôt qu'une heure avant l'aurore » supposait que ministre et fidèle soient levés en pleine nuit, ce qui évidemment limitait le cas à des circonstances exceptionnelles, par exemple le voyage. Les monastères cisterciens ont, de droit particulier, un horaire différent de celui du Code pour la célébration des messes. Mais « plus tard qu'une heure après midi » exigeait du fidèle qu'il ait observé depuis minuit le jeûne rigoureux prescrit à cette époque, c'est-à-dire qu'il n'ait ni mangé ni bu, pas même une goutte d'eau. La seule rigueur de cette observance rendait « raisonnable » l'octroi de la communion à tout fidèle qui la demandait au cours de l'après-midi : il me souvient d'un officier d'aviation qui s'était présenté pour communier à deux heures et demie; malgré une matinée entière de vol d'entraînement, il avait voulu garder le jeûne en vue de communier à l'intention d'un de ses camarades décédé. Il ne faut jamais perdre de vue ces conditions draconiennes dans lesquelles s'appliquait la règle, si libérale en apparence, du canon 867 : ce ne pouvait être qu'à titre très extraordinaire qu'un fidèle sollicitât la communion l'après-midi.

### 2. *Nouvelles conditions de la communion eucharistique depuis 1953 et 1957.*

Les deux changements considérables intervenus en 1953 et 1957 dans la discipline générale de l'eucharistie ont remis en cause la portée et l'interprétation du canon 867.

1° L'un de ces changements est celui qui concerne le jeûne eucharistique. Depuis le Motu Proprio *Sacram communionem*, est abolie la référence à l'heure de minuit, et désormais trois heures d'abstinence de toute nourriture solide et de boissons alcoolisées, une heure d'abstinence d'autres boissons (eau naturelle exceptée) suffisent avant la communion : celle-ci devient donc facile en tout temps, elle est même en pratique beaucoup plus facile en fin d'après-midi qu'elle ne l'est le matin, du point de vue de l'observance du jeûne : de très nombreuses personnes, qui étaient jadis écartées de la communion fréquente par la rigueur du jeûne et l'heure matinale qu'il entraînait, voient désormais la possibilité d'y accéder.

Or, dans certaines régions, surtout en Italie, les fidèles étaient accoutumés à venir à la Table sainte un peu à n'importe quel moment de la matinée, sans trop de lien avec la messe. Cha-

que demi-heure, parfois chaque quart d'heure, on voyait un prêtre se diriger vers l'autel de la Sainte Réserve, et quelques personnes s'approchaient aussitôt de la balustrade pour communier. Va-t-on assister au même phénomène durant l'après-midi, avec une importance encore accrue ? Il y aurait deux inconvénients. Le premier (le seul que mentionne le présent décret), ce serait que « par des demandes fréquentes de la part des fidèles, les pasteurs d'âmes soient mis dans l'incapacité de satisfaire aux exigences de l'apostolat actuel » : à juste titre, le Saint-Office met en garde contre une conception du ministère pastoral qui consisterait à satisfaire les désirs des fidèles sans faire un effort pour discipliner ces désirs ni éveiller le sens communautaire, ou qui méconnaîtrait la hiérarchie des tâches apostoliques : quelques pratiquants exigeants pourraient accaparer le prêtre et l'empêcher de servir l'ensemble de son troupeau, d'évangéliser et d'éduquer.

Le second inconvénient serait de voir se développer la pratique de la communion sans aucune référence à la messe, alors que le pape Pie XII, dans *Mediator Dei*, et l'Instruction de la Congrégation des Rites du 3 septembre 1958 ont tant insisté sur le lien entre la messe et la communion [1]. Certes il existe des motifs légitimes de communier en dehors de la messe, comme le rappelle d'ailleurs la même encyclique *Mediator Dei*, mais le fidèle doit se rendre compte que ce n'est pas la façon normale, et il faut traduire cela dans la discipline.

Mais précisément, le canon 867 n'est pas abrogé et il ne permet pas de laisser s'introduire l'abus que nous imaginions à l'instant. Car l'horaire des messes auquel il est, si j'ose dire, indexé, n'a pas été modifié aussi radicalement que le jeûne.

2° En effet, le Motu Proprio *Sacram communionem* complétant et modifiant la Constitution *Christus Dominus* du 6 janvier 1953, n'apporte à l'horaire de la célébration des messes selon le canon 821 que des exceptions précises, non un changement complet. La faculté de célébrer des messes le soir est une concession très limitée dans son origine et dans sa finalité : dans son origine, puisqu'elle est accordée expressément par l'Ordinaire du lieu dans les conditions et limites qu'il fixe; dans sa finalité, car elle ne peut être accordée que « pour le bien commun des fidèles », selon le *Monitum* du Saint-Office du 22 mars 1955, c'est-à-dire, précise *Sacram communionem*, « si le bien spirituel d'une partie notable des fidèles le de-

1. Pie XII, *Mediator Dei*, n. 113, 115-116; SCR, *Instruction du 3 septembre 1958*, n. 22 *c*; cf. Consultation du cardinal Ottaviani de 1957 reproduite dans mon article de *La Maison-Dieu*, 51, 1957, pp. 130-131.

mande ». « Une partie notable », ce n'est pas telle individualité. Entre parenthèses, on ne peut admettre en aucune façon un prêtre en voyage à célébrer une messe l'après-midi pour sa dévotion, abus que j'ai constaté une fois ou l'autre. La messe du soir ne peut être que publique, les messes de dévotion demeurant interdites : c'est pourquoi *Christus Dominus* a appliqué à la communion de la messe du soir la clause de style du Code qui concernait jadis la communion du Samedi Saint (can. 867, § 3) : les fidèles peuvent communier *intra missam*, ou en continuité immédiate avec elle (non seulement à la fin comme le Samedi Saint, mais aussi à l'arrivée du célébrant à l'autel[2]), ce qui exclut par conséquent la communion à d'autres moments, ou à des jours ou en des lieux où la messe du soir n'est pas admise.

3. *Dispositions propres au présent décret.*

Dans ces conditions, le présent décret du Saint-Office apporte deux éléments de décision.

Le premier est une interprétation officielle du canon 867 rendue nécessaire, puisque les changements de discipline que nous venons de rappeler avaient laissé un doute dans bien des esprits sur la permanence ou du moins la portée de ses prescriptions. Le Saint-Office dit que la clause admettant la communion en dehors de la messe après une heure de l'après-midi « pour une cause raisonnable » n'est pas abrogée dans sa lettre (*formaliter*), mais doit être comprise différemment : elle deviendra d'application plus rare, la cause raisonnable se présentant plus difficilement d'une part — le mérite de garder le jeûne n'existant plus, — d'autre part, il se célèbre des messes le soir.

Mais le Saint-Office introduit une clause nouvelle, qui est le second élément de décision dans son décret du 21 mars 1960 « Comme on ne peut exclure absolument » l'éventualité d'une cause raisonnable même après toutes ces restrictions dans l'interprétation du canon 867, « et qu'il n'est pas toujours ni partout possible de célébrer des messes du soir, les Ordinaires des lieux pourront permettre... la distribution de la communion » l'après-midi immédiatement avant ou immédiatement après « une fonction sacrée qui devra être déterminée par l'Ordinaire du lieu lui-même ».

2. C'est la disposition du can. 846, concernant le droit donné à tout célébrant de distribuer la communion.

*4. Modalités d'application de ces dispositions.*

Il faut souligner tout d'abord que la faculté de communier hors de la messe ainsi accordée est très rigoureusement circonscrite et demeure une exception, et ceci à plusieurs chefs :

1) Elle ne peut jouer que là où il n'y a pas ce jour-là une messe du soir (*ubi missae non habeantur*). Cette absence de messe du soir vient soit du fait que l'Ordinaire du lieu n'a pas estimé remplies les conditions voulues pour la célébrer, c'est-à-dire là où elle ne serait pas demandée par le bien spirituel d'une partie notable des fidèles, soit du fait du manque de prêtres.

2) Elle n'est valable que pour les fidèles qui ont cette « cause raisonnable » dont le Saint-Office dit qu'elle est désormais « plus rare », c'est-à-dire avant tout qu'ils n'auraient vraiment pas pu communier à la messe, soit le matin, soit dans une autre église : la situation n'est pas semblable à celle de la distribution de la communion le matin en dehors des messes, elle est plus stricte.

3) Elle ne peut être une démarche isolée à laquelle acquiesce le prêtre après vérification de la « cause raisonnable », puisqu'elle est liée à une fonction sacrée; — elle ne peut être satisfaite dans n'importe quel lieu où se conserve la Sainte Réserve, mais uniquement dans les églises proprement dites, et, parmi les oratoires, dans les seuls oratoires d'hôpitaux, prisons et collèges.

4) La fonction sacrée dont il s'agit est une action publique, soit liturgique, soit *pium exercitium*, mais là encore liberté n'est pas laissé au recteur d'église ou curé : c'est l'Ordinaire du lieu qui détermine expressément et primativement à quelle fonction sacrée sera liée la communion, et dans quelles conditions de date, de lieu, de participants, etc.

Mais l'Ordinaire du lieu s'inspirera de l'ensemble des considérants du décret pour apporter ces précisions. Il veillera à ce que les fidèles soient, non pas détournés de la communion pendant la messe, mais au contraire acheminés vers elle, notamment il pourvoira à ce que la messe du soir soit établie là où elle apparaîtra ce « bien spirituel d'une partie notable des fidèles ». Ensuite il évitera soigneusement que soit alourdi le travail des prêtres, et donc devra fixer des limitations très strictes quant aux jours, aux lieux, etc. Il est possible que, dans une ville où les horaires des messes seront judicieusement organisés dans un plan d'ensemble, il n'y ait aucune place pour l'application de la nouvelle clause, sinon dans les hôpi-

taux ou les prisons. Il est possible que dans bien des diocèses de France il soit inutile d'y avoir recours.

Quelle « fonction sacrée » se prêterait le mieux à la communion ? Evidemment, la bénédiction eucharistique. Il sera très facile alors à l'Ordinaire d'aménager la communion des fidèles avant la partie strictement liturgique, c'est-à-dire avant le *Tantum ergo* et la bénédiction, lorsqu'il s'agit de la bénédiction avec le ciboire : tout naturellement, en effet, la bénédiction suit la communion. Mais la chose n'est pas possible, telle quelle, lorsqu'il y a l'exposition du Saint-Sacrement avec l'ostensoir : il n'est pas permis de donner la communion à l'autel où a lieu cette exposition; il faudrait alors donner la communion avant même l'exposition.

Dans les églises collégiales, c'est à la fin des vêpres que se situerait la communion, selon la tradition orientale des présanctifiés (cela inviterait du même coup à célébrer les vêpres à leur heure véritable : *quoniam advesperascit...*).

Mais pourquoi ne pas imaginer un service complet de présanctifiés, qui serait un « *pium exercitium* » réservé à ce seul usage ? La perspective serait séduisante et l'on verrait aussitôt quelles formes pourrait revêtir cette création. Mais elle ne serait conforme ni à la lettre ni à l'esprit du décret. Pas à la lettre, puisque, selon le décret, la communion est offerte comme possible immédiatement avant ou immédiatement après une fonction publique qui a lieu par ailleurs et pour elle-même, sans ajouter aux prêtres une nouvelle charge : la communion n'est pas le but même du rassemblement. A l'esprit du décret, parce que l'on ne doit pas accorder à la communion en dehors de la messe une solennité qui en ferait comme un succédané de la messe à une époque où le législateur, répétons-le, insiste sur l'importance de la communion au cours de la messe et sur le lien entre la messe et la communion.

Aimé-Georges Martimort.

## Décret sur les prières à réciter après la messe

*Sacrée Congrégation des Rites pour Rome et d'autres diocèses*

### DÉCRET

Quelques Ordinaires des lieux ont demandé à la Sacrée Congrégation des Rites si le décret n° 4305, du 20 juin 1913, qui permet d'omettre les prières à la fin de la messe, lorsque la messe est célébrée « avec quelque solennité », peut être étendu aussi aux messes dites « dialoguées » qui sont conformes à l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Rites du 3 septembre 1938, n° 31.

Et la Sacrée Congrégation des Rites, après avoir reçu l'avis de la Commission Liturgique, a décidé de répondre : *Affirmativement et selon l'esprit.*

L'esprit, c'est que : les prières dites léonines peuvent être omises :

1) quand la messe est célébrée pour un mariage, ou à l'occasion d'une première communion, d'une communion générale, d'une confirmation, d'une ordination, ou d'une profession religieuse;

2) quand la messe est suivie immédiatement, et selon les règles, d'une autre fonction ou d'un pieux exercice;

3) quand la célébration de la messe comporte une homélie;

4) quand la messe est dialoguée, les dimanches et jours de fête seulement;

5) en outre, les Ordinaires des lieux peuvent permettre que ces prières soient dites en langue vulgaire, dans un texte approuvé par eux.

Tout cela ayant été rapporté à notre Saint-Père le pape Jean XXIII par le Cardinal soussigné, Préfet de la Sacrée Congrégation des Rites, Sa Sainteté a daigné approuver et confirmer la réponse de cette Congrégation. Nonobstant toutes choses contraires.

Le 9 mars 1960.

C. Card. Cicognani, Préfet;
Henri Dante, secrétaire.

(*Acta apostolicae sedis*, 52, 1960, p. 360.)

## COMMENTAIRE

Les Prières de Léon XIII après la messe ont fait souvent l'objet de réponses de la Congrégation des Rites, dont la plus importante et la plus claire était le Décret n° 4305 du 20 juin 1913 qui, à vrai dire, aurait pu suffire désormais à clore les controverses. En effet, après ce décret la situation des prières léonines était la suivante : *a*) leur récitation était interdite lorsque la messe n'était pas « privée », c'est-à-dire, dans la terminologie de l'époque, lorsque la messe était soit chantée, soit conventuelle; *b*) elles pouvaient en outre être supprimées lorsque la messe était suivie immédiatement d'une fonction sacrée ou d'un *pium exercitium; c*) et également lorsque la messe lue était célébrée « *cum aliqua solemnitate* ». De cette « *aliqua solemnitas* », le décret donnait des exemples, sans que leur liste soit limitative : il appartenait donc à chacun d'exercer son jugement et sa responsabilité pour déterminer, cas par cas, si se vérifiait ou non l' « *aliqua solemnitas* ».

Il faut malheureusement reconnaître, sur ce point comme beaucoup d'autres, la lacune de notre formation juridique. Dans certains endroits, une interprétation tutioriste se refusait à admettre d'autres cas que ceux prévus nommément par le décret de 1913 pour la suppression des *Preces* : des diocèses ont ainsi estimé qu'ils devaient demander un indult pour ne pas le dire à la messe paroissiale du dimanche comportant prédication. C'était refuser à cette messe, seule essentielle à la vie de l'Église, une solennité que la Congrégation accordait à la dévotion du premier vendredi du mois (Décret 4271, ad 2)! En un sens tout opposé, divers périodiques ont colporté l'opinion selon laquelle ces prières, destinées à des messes où le peuple est présent, n'auraient pas à être dites dans les oratoires privés ou aux messes célébrées avec l'assistance du seul servant.

Le Décret du 9 mars 1960 n'entend pas modifier la législation. C'est une réponse interprétative, ayant d'autant plus de valeur qu'elle n'est pas limitée à un diocèse, qu'elle est publiée dans les *Acta* et surtout qu'elle a été approuvée et confirmée par le pape. S'insérant dans la tradition des décrets précédents, et de l'usage, elle rappelle que les Prières léonines peuvent être dites en langue moderne, selon les décisions de l'Ordinaire du lieu et avec une traduction approuvée par lui (n° 5); qu'on les supprime lorsque la messe est suivie d'une fonction sacrée ou d'un *pium exercitium* (n. 2); surtout elle se réfère à l' « *aliqua solemnitas* » du décret de 1913, dont elle rappelle les exemples classiques :

messe de mariage, première communion, communion générale, confirmation, ordination, profession religieuse. C'est dans ce cadre que la réponse du 9 mars 1960 ajoute nommément deux cas où l' « *aliqua solemnitas* » entraîne la suppression des *preces* : le premier, c'est la présence d'une homélie à la messe, qu'il s'agisse de la messe paroissiale du dimanche ou des messes de dévotion, ou même de la messe quotidienne. Le second cas est celui que visait la question posée « par plusieurs Ordinaires » : c'est la messe dialoguée; cette messe vérifie-t-elle une solennité suffisante pour légitimer l'omission des prières léonines ? La Congrégation répond : « *affirmative et ad mentem* »; la « *mens* » distingue entre les dimanches et fêtes, où la solennité existe en effet, et les autres jours où *de soi* elle n'existe pas.

Puisqu'il s'agit d'une réponse interprétative, il ne faut pas y chercher un exposé exhaustif; elle laisse donc en vigueur les cas qu'elle laisse en dehors de sa perspective, par exemple la messe du premier vendredi du mois; de même demeurent éventuellement valables les interprétations coutumières répondant aux normes de la coutume légitime.

Il faut se réjouir de voir ainsi la situation clarifiée heureusement, c'est-à-dire que l'obligation des prières après la messe est désormais indiscutablement réduite. C'est tout ce que pouvait faire une simple réponse. Mais il faut souhaiter davantage : leur suppression radicale.

L'histoire complexe de ce fâcheux appendice de la messe lue a été retracée dans les *Ephemerides liturgicae*, t. 69, 1955, pp. 54-60. Cet article cherchait à en justifier l'institution et à la faire apprécier : l'auteur s'étonnait que, de toutes parts, on cherche à en restreindre au minimum l'obligation comme d'une chose odieuse[1]. Il fait entendre ainsi une note discordante et surprenante dans le concert des liturgistes qui depuis cinquante ans ont écrit sur ce sujet. Ceux-ci ont relevé avec sévérité l'incohérence de ces *Preces* avec le style de la messe; mais leurs arguments n'ont pas eu grande influence sur la masse du clergé qui ne goûtait guère la liturgie; aussi a-t-on cru y répondre en précisant que les *Preces* constituaient un *pium exercitium*, non un acte liturgique (ce qui est vrai, les rubriques les ayant toujours ignorées). Pourtant, il y a des raisons plus générales de souhaiter leur disparition, puisque ce souhait dépasse largement les milieux de spécialistes. Car elles constituent en elles-mêmes, indépendamment du fait qu'elles s'ajoutent à la messe, un assemblage composite, disparate et prolixe qui se ressent trop de l'époque de leur création : Pie IX et Léon XIII ont multiplié

1. Cf. du même auteur, *Ibid.*, pp. 287-289.

les exercices de ce genre, dans le temps où les Congrégations religieuses allongeaient leurs prières de règle jusqu'à les rendre fastidieuses. L'esprit de prière en souffrait. Or, contre ces superfétations, notre époque a réagi vivement dans tous les domaines : le décret de simplification des rubriques de 1955 a montré combien une telle réaction était saine; c'est la surcharge d'offices votifs et de dévotion accumulés sous Léon XIII qui a provoqué les décrets de saint Pie X pour la restauration du bréviaire. Dans la logique de ces réformes, on ne peut que s'étonner de la persistance des prières léonines jusqu'à notre époque.

Peut-être cette persistance s'expliquait-elle par l'importance des objectifs de prière assignés par les papes à leur récitation. Léon XIII les avait institués pour obtenir la solution de la Question romaine; après les accords du Latran, Pie XI les a fait dire en vue de demander la conversion de la Russie. Cette cause mérite en effet nos instantes supplications et justifie les invitations pressantes que Pie XII a adressées au peuple chrétien à diverses reprises. Mais il faut reconnaître que le moyen n'est pas adapté à la fin : des prières routinières et longues, dites dans le brouhaha du départ après la messe, surtout dites quotidiennement, ne peuvent retenir la ferveur du peuple, tandis qu'elles sont fastidieuses aux chrétiens plus formés. En attendant qu'on ait retrouvé une place et un style pour une *Oratio fidelium* liturgique regroupant tous les besoins de l'Église[2] (et supprimant du coup les oraisons impérées à longueur d'année, les prières diverses prescrites au prône et tout ce que nous y ajoutons de nous-mêmes), on verrait plus volontiers l'établissement d'une journée annuelle de prière, par exemple le jour des saints Cyrille et Méthode, à la manière de ce qui se fait pour les Missions.

A.-G. M.

2. Cf. P.-M. Gy, *Signification pastorale des prières du prône* dans *La Maison-Dieu*, 30, 1952, pp. 125-136.

# Réception du sacrement de baptême*

Parfois, tel ou tel sacrement, du fait des circonstances dans lesquelles il est administré, perd largement de son sens.

C'est alors le devoir de l'évêque de le restituer.

Or le sacrement de baptême est ici ou là, depuis quelque temps, dans ce cas. Voici donc, à son sujet, quelques rappels, auxquels nous donnons un caractère obligatoire à partir du 1er mai.

1) La sagesse des règles canoniques et une heureuse compréhension de la vraie liturgie baptismale doivent écarter, *hors du danger de mort*, le baptême privé connu sous le nom d'*ondoiement*. En conséquence, ce danger mis à part, l'*ondoiement reste formellement interdit* dans tout le diocèse, maternités comprises. Seul est autorisé le baptême *solennel*[1] : c'est ce qui est conforme au Droit de l'Église.

2) Les baptêmes isolés, ou plus ou moins en série, conférés dans les maternités à des enfants qui ne sont pas en péril de mort, sont aussi un abus, fussent-ils solennels. Quand l'enfant est bien portant (cas habituel), le cadre normal du baptême est *l'église paroissiale*[2], là où les parents de l'enfant ont leur domicile.

* Ce communiqué « à lire en chaire » a paru dans *La Voix Diocésaine* de Besançon du 31 mars 1960, n° 12, pp. 139-140.

1. Dans l'administration du baptême solennel, il faut suivre tous les rites et faire toutes les cérémonies que prescrit le Rituel romain *avant et après le baptême*. Ces rites et cérémonies varient selon qu'il s'agit d'adultes ou d'enfants; mais l'Ordinaire, pour une cause *grave*, peut permettre d'employer pour les adultes les rites prévus pour les enfants (c. 775, § 2). On doit se servir, dans le baptême solennel, de l'eau baptismale (bénie à la vigile de Pâques).

2. Nous permettons cependant le baptême *solennel* à la Maternité si l'enfant ou la mère, pour raisons de santé, y demeure plus de quinze jours. Dans ce cas, le sacrement est administré de préférence par le propre curé de l'enfant, à la chapelle ou dans un lieu décent : c. 776. On fera de même si le baptême en paroisse offrait des difficultés de réputation.

3) MM. les curés et aumôniers rappelleront aux parents l'obligation que l'Église impose de faire baptiser leurs enfants sans retard[3]. Qu'est-ce à dire? Comme la mère, généralement, si elle est allée dans une clinique, rentre chez elle dix ou douze jours après sa maternité, le baptême est à placer dès ce retour (ou quelques jours seulement après). Si des circonstances empêchaient d'aller à l'église, le baptême *solennel* aurait lieu *à la maison*, selon les indications canoniques[4].

4) Si la maternité est placée dans la ville où elles habitent ou si la naissance a lieu à leur domicile, les familles vraiment chrétiennes auront à cœur de ne pas attendre le délai autorisé. (Mais alors, la mère étant absente du baptême, ainsi, peut-être, que les parrain et marraine, MM. les curés faciliteront la fête de famille qui marque l'arrivée d'un nouvel enfant de Dieu, par une cérémonie à l'église paroissiale[5].)

Ces mesures importantes ne visent qu'un but : empêcher que le baptême soit considéré comme une simple formalité! lui rendre au contraire, tout son sens.

Cela redonnera à tous — père et mère, parrain et marraine — l'estime de la dignité inouïe qu'est celle du chrétien. Le baptême, en effet, donne à l'enfant son premier caractère *sacré*, et lui transmet, avec la grâce sanctifiante, la vie même de Dieu.

Hors le cas de péril de mort, on ne peut inaugurer une telle

3. Canon 770 et *Monitum* du 18 février 1958 (on trouvera ce dernier dans *Voix Diocésaine*, 1958, 123, ou *Ami du Clergé*, 1958, 752).

4. L'Ordinaire du lieu peut permettre dans un cas *extraordinaire*, pour une cause juste et raisonnable, que le baptême solennel soit administré dans les maisons privées (chapelle de la maison ou autre lieu décent) (c. 776, § 1, 2°; § 2). La Sacrée Congrégation des Sacrements, interrogée sur la légitimité d'une pratique consistant à donner le baptême solennel à la maison, aux enfants qui, *sans être en péril de mort*, ne peuvent cependant, *sans danger*, être portés à l'église ou dans un oratoire public proche, répondit, le 22 juillet 1925, que l'Ordinaire peut permettre le baptême solennel à la maison en vertu du can. 776, § 1, 2°, en appréciant chaque fois, selon sa conscience, la gravité du cas extraordinaire.

*Pratiquement* : envoyer à M. l'archidiacre un certificat du médecin ou de la sage-femme, attestant que le transport à l'église (ou à l'oratoire public) proche nuirait à la santé de l'enfant en raison de la distance, ou de la rigueur de la température, ou de la faiblesse de l'enfant.

5. *Les Statuts Synodaux*, pp. 115-116, donnent des indications. — Nous trouvons bien que la « benedictio mulieris » ait lieu, ensemble pour *toutes* les mamans de l'année, soit le dimanche de la Sainte-Famille, soit le dimanche qui suit la Purification, soit le dimanche de la Fête des mères.

vie que dans une atmosphère de vraie fête selon Dieu : fête familiale, à l'intérieur de la paroisse[6].

Rappelons-le aussi en passant : les prénoms de baptême ne mettent pas l'enfant sous la protection de quelque vedette de cinéma! mais sous la protection d'un saint. Cela seul est beau et cela seul est sérieux.

† Marcel-Marie,
Archevêque de Besançon.

6. Les articles 153, 154 et 165 des *Statuts Synodaux* sont à interpréter désormais dans le sens des prescriptions ci-dessus.

# LE NOUVEAU RITUEL DU MARIAGE POUR LES DIOCÈSES BELGES

L'archidiocèse de Malines, en Belgique, a pris l'initiative de présenter à l'approbation romaine un rituel de mariage[1], refonte de deux rituels anciens employés encore, avec certaines retouches, l'un dans le diocèse de Malines, l'autre dans celui de Liége[2]. Les autres diocèses belges se servaient du rituel romain, très pauvre, il faut bien le dire, en y mêlant çà et là quelques timides usages propres.

Le travail a porté presque exclusivement sur le rite du mariage lui-même, tandis que le formulaire de la bénédiction nuptiale, toujours dit en latin, reste identiquement celui du missel romain avec ses rubriques.

Le rite du mariage proprement dit peut se diviser en sept étapes : rite d'entrée, allocution, échange des consentements, confirmation du consentement par le curé, bénédiction des anneaux, échange des anneaux, prière de forme litanique dite par toute l'assemblée à l'intention des époux.

Le curé attend les fiancés à l'entrée de l'église. Après une aspersion déjà prescrite avec sa formule : « aspergat vos Deus rore gratiae suae » dans le vieux rituel liégeois, le cortège s'avance vers l'autel au chant du psaume 127. Quand tous sont arrivés dans le chœur, le curé dit l'oraison *Actiones nostras*. Les fiancés sont ensuite interrogés sur leur libre consentement : « N. N., êtes-vous venu librement et de plein gré pour contracter mariage avec N. N. ici présente? » La même question est posée à la fiancée. Toute cette première partie se célèbre en langue usuelle. Vient ensuite l'allocution dont le rituel donne en supplément un modèle assez classique et quelque peu neutre.

1. *Ritus celebrandi matrimonii sacramentum*. Approuvé à Rome le 24 juin 1958. Malines, Éd. H. Dessain.

2. On en trouvera le texte ancien dans Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, t. II, lib. I, cap. 9, art. v, Ordo XIV, p. 138. Éd. de Venise, 1783.

On trouvera fort heureux cet accueil des fiancés au porche de l'église et le chant d'un psaume qui supprime la « marche nuptiale » et donne au cortège, souvent très profane, une atmosphère chrétienne. On remarquera que l'oraison *Actiones nostras* n'est guère originale; mais on n'a sans doute pas voulu donner au rite de l'entrée plus d'importance qu'il n'en a et, d'autre part, on tient à invoquer la grâce du Seigneur avant le geste qui va être posé.

Après l'allocution, le rite du mariage va commencer. Le curé impose l'étole sur les deux mains droites que les fiancés tiennent jointes ensemble et, chacun à leur tour, sous la dictée du curé, ils prononcent la formule suivante : « Moi, N. N., je vous donne à vous, N. N., que je tiens ici par la main, ma foi de mariage, et je vous prend pour ma légitime épouse devant Dieu et sa sainte Église. » Ancienne formule dont la base est commune à bien des rituels. On peut se demander, maintenant que dans les célébrations liturgiques on emploie le « tu », si le « vous » est heureux dans la version française.

Puis, le curé, en langue latine cette fois, prend acte du consentement donné devant lui : « In nomine sanctae matris Ecclesiae, matrimonium per vos contractum ratifico, confirmo ac benedico : in nomine... » Excellente transformation du formulaire du rituel romain actuel qui semble moins attentif à la théologie du mariage : « Ego coniungo vos in matrimonium[1]... »

Toute l'assemblée est ensuite prise à témoin de l'engagement qui vient d'être contracté par les époux : « Et vous tous qui êtes ici présents, je vous prends comme témoins de cet engagement sacré. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare point. »

Les plus anciens rituels, comme notre actuel rituel romain, ne connaissaient que l'anneau de l'épouse, et la formule de la bénédiction ne faisait allusion qu'à un seul anneau. Le rituel belge, rompant avec cette tradition, a mis la formule au pluriel et a donné à l'échange des anneaux une solennité que les anciens rituels accordaient à la tradition par le mari de l'unique anneau à son épouse. « Recevez cet anneau bénit, au nom du Père... » Chacun des époux prononce cette phrase en passant l'anneau au quatrième doigt de son conjoint. Le rituel s'abstient de préciser de quelle main il s'agit.

On comprend que la pastorale du mariage et le désir d'insister sur la fidélité mutuelle des époux aient amené à passer de la bénédiction d'un seul anneau et de sa tradition par le mari, à la composition d'un rite nouveau où sont bénits deux anneaux que s'imposent mutuellement les deux conjoints. Sans doute

1. *Rituale romanum*, tit. VII, cap. 2.

accuserait-on d'archaïsme celui qui regretterait cette nouveauté. Les conditions actuelles de la chrétienté postulent peut-être cette insistance. Mais il ne faudrait pas pour autant oublier la signification antique de l'unique anneau de l'épouse qui la désigne comme soumise à son mari, ainsi que le veut saint Paul. La promotion de la femme et un faux égalitarisme ne doivent pas faire oublier la traditionnelle et toujours actuelle réalité de la condition du mariage chrétien dans lequel la femme est soumise à son mari comme à son chef, comme l'Église au Christ. Si la femme est soumise à son mari, ce n'est pas là, aux yeux de l'Église, infériorité, puisque la femme va recevoir tout spécialement une bénédiction qui lui confère une sorte de consécration. On peut donc se demander légitimement si l'aspect pastoral de l'échange des anneaux n'est pas un peu trop recherché et s'il ne serait pas tout aussi important de rappeler encore, comme les rituels anciens le faisaient, la noble condition de la femme dans la soumission à son mari.

Le rite du mariage achevé, et ici le rituel belge innove tout à fait et très heureusement, le curé exhorte l'assemblée à une prière litanique commune pour les deux époux : « Mes bien chers frères, maintenant que ce mariage a été célébré suivant les formes prescrites, prions le Dieu tout-puissant, afin que cette union, dont il est l'auteur, se maintienne par sa grâce. » « Agenouillons-nous et prions... » Le curé continue : « Ce que vous avez vous-même uni, daignez, Seigneur, le protéger toujours par votre bénédiction et le sceller à jamais par le lien d'un amour sincère. » Tous reprennent : « Nous vous en prions, écoutez-nous... » Suivent cinq autres demandes.

En bref, on peut ramener à cinq points l'intérêt de ce nouveau rituel : un rite d'entrée qui donne une atmosphère chrétienne à l'assemblée, l'emploi de la langue usuelle (sauf pour la confirmation du consentement par le curé, la bénédiction des anneaux, la bénédiction nuptiale), la ratification du mariage dont l'Église se déclare témoin, la tradition mutuelle des anneaux, l'introduction d'une *oratio communis* en conclusion du rite nuptial.

*
* *

On ne peut nier que ce rituel marque un bon pas en avant. Appliqué conjointement à l'Instruction romaine du 3 septembre 1958 sur la musique sacrée, il peut rendre à la célébration du mariage un sens que des usages profanes lui avaient souvent fait perdre.

Il n'était pas possible que ce rituel fût parfait et, sans doute,

maints projets de leurs auteurs ne purent-ils voir le jour. Outre des réserves graves à faire sur l'élégance et même la correction de la version française, on peut regretter, puisqu'on était en si bonne voie, qu'on se soit arrêté en chemin et qu'on n'ait pas poussé plus loin et plus profondément la refonte. Il ne s'agit pas d'innover sans souci de la tradition et de créer de toutes pièces un rite selon une fantaisie du moment; mais des restaurations comme celle de la semaine sainte nous autorisent à ne pas craindre d'aller jusqu'au bout dans un travail de remaniement.

Nos réflexions porteront simplement sur deux points : la place du rite du mariage, la bénédiction nuptiale.

Depuis que l'Église est devenue le témoin du mariage de ses fidèles dans une liturgie de l'échange du consentement, celui-ci s'est toujours accompli avant la célébration de la messe, et, jusqu'à une époque tardive, sous le porche de l'église. Mais cette longue tradition est-elle si dogmatiquement lourde qu'elle ne puisse être revisée? Si l'Église agissait ainsi, c'est qu'elle était héritière en ce point de vieilles traditions familiales et locales. Quand elle a voulu être elle-même officiellement et liturgiquement témoin du consentement matrimonial, elle a tenu à montrer qu'elle entendait bien n'être que témoin du mariage, et le rite, jadis familial, s'est accompli « in facie ecclesiae ». Mais, depuis longtemps, la conscience chrétienne a perdu le souvenir de ce que le consentement était un rite familial auquel l'Église s'est mêlée comme premier témoin. Si le chrétien averti sait que les conjoints se donnent eux-mêmes le sacrement, il sait, et ceci gagnerait à être mieux mis en relief, que tout sacrement est relié à la Croix et au Sacrifice de la messe. Dès lors, en rompant avec l'usage traditionnel, mais qui a perdu presque toute sa raison d'être, de recevoir le consentement des époux avant la messe, n'y aurait-il pas un grand avantage pastoral à insérer le rituel du mariage dans la messe elle-même? La restauration de la semaine sainte nous donne un exemple d'une semblable préoccupation : le lavement des pieds, toujours pratiqué en dehors de la messe et placé maintenant après la proclamation de l'Évangile, répond bien à un souhait de réalisme. Ne trouverait-on pas au moins aussi impérieux ce souci pastoral qui consisterait à souligner comment le mariage, avec les autres sacrements, est relié à la messe? On voit comment le rituel belge pourrait facilement s'adapter à pareille insertion. Le psaume d'entrée serait celui de l'*Introït*. Après la proclamation de l'Évangile, viendrait normalement l'homélie qui évincerait plus facilementt en cet endroit le style de panégyrique des discours de mariage. L'*oratio communis*, telle qu'on la

conçoit dans le présent rituel, retrouverait sa vraie place en ce moment. Puis commencerait le rite du mariage. On ne voit pas pourquoi le rituel du mariage, comme celui de la profession monastique, par exemple, ne pourrait pas s'insérer après l'*oremus* de l'offertoire, suivi de l'*oratio communis* qui précéderait l'échange des serments et les rites connexes.

Seconde remarque : à propos de la bénédiction nuptiale. Sans insister davantage sur notre souhait de la voir prononcée en langue usuelle, n'est-il pas regrettable qu'on ne lui ait pas rendu plus de solennité? Le plus grand nombre des rituels anciens prescrivaient au prêtre de chanter cette bénédiction, précédée du dialogue de la préface, mains étendues sur les époux. Ils inséraient ce chant, non pas entre le *Pater* et son embolisme, mais « antequam dicatur Pax Domini ». Peut-être n'est-il pas opportun, à notre époque, de restituer le geste de prostration des époux durant cette bénédiction. Mais, ici encore, n'y a-t-il pas une possibilité de rendre plus sensible et plus apparente la signification profonde de cette bénédiction et de mieux marquer qu'elle est, selon l'antique rubrique *ad uxorem benedicendam*, une consécration de la femme? Ne suffirait-il pas pour cela de faire monter les époux à l'autel, la femme s'agenouillant sur le marchepied, le mari restant debout et tenant la main sur l'épaule de sa femme durant toute la bénédiction? Usage nouveau que celui-ci, mais, semble-t-il, bien dans la ligne de pensée traditionnelle.

On doit regretter aussi qu'on n'ait pas profité de cette refonte pour reprendre dans la messe la vieille préface du Gélasien et le *Hanc igitur*.

Ces remarques et ces suggestions ne visent pas à infirmer la valeur d'un beau travail. L'effort belge pour le renouvellement du rituel du mariage est un premier pas; il fera réfléchir et portera ses fruits.

Dom Adrien Nocent,
moine de Maredsous.

# LA PASTORALE LITURGIQUE EN ESPAGNE

*Le 12 mars dernier, un tragique accident d'automobile, sur la route de Tolède à Madrid, a coûté la vie à S. Exc. Mgr Francisco Miranda Vicente, évêque auxiliaire de Tolède et président de la Junta nacional de Apostolado liturgico, ainsi qu'au chanoine Casimiro Sanchez Aliseda, professeur de pastorale à l'Université de Salamanque, secrétaire de la Junta. C'est une perte très dure pour le jeune Mouvement liturgique espagnol. Mgr Miranda dirigeait le travail avec enthousiasme, sagesse et une ténacité qu'aucune difficulté n'arrêtait. Leur amitié nous était bien chère, entretenue par de fréquentes rencontres en Espagne, en France ou même à Rome. Pour leur rendre hommage, nous reproduisons ici les deux articles*[1] *qu'ils avaient publiés dans* Incunable *de novembre 1959, à l'occasion de la Campagne nationale de la messe, décidée par la Conférence des métropolitains, et dont ils étaient les animateurs. Nous prierons pour eux et pour la continuation de leur œuvre.*

A.-G. M.

## La campagne nationale de participation a la messe

par S. Exc. Mgr Francisco Miranda Vicente, évêque auxiliaire de Tolède, président de la *Junta nacional de Apostolado liturgico*

La Conférence des Cardinaux et Archevêques d'Espagne, dans sa dernière réunion de printemps, a souligné l'opportunité de la campagne de deux ans en vue de susciter la participation des fidèles à la sainte messe et a recommandé à la *Junta nacional de Apostolado liturgico* de proposer aux Commissions diocésaines de l'Apostolat Liturgique les modalités que cette campagne pourrait revêtir afin que ces Commissions puissent les soumettre à la décision de leurs évêques.

1. Traduction de M. Jacques Krynen, professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse.

La *Junta* a rédigé en temps utile le plan de campagne publié dans le n° 5 de son *Bulletin d'Informations*. Celui-ci a été adressé à tous les délégués diocésains; les nouvelles qui nous parviennent des diocèses d'Espagne nous montrent que le plan est en cours de réalisation.

Quelques idées tirées de ce plan nous permettront d'indiquer ce que nous pouvons tous faire pour contribuer à cette participation *active* et *consciente* de nos fidèles au Saint Sacrifice.

Les fidèles désirent vivement cette participation, comme le montre la docilité avec laquelle ils suivent les directives de leur clergé lorsqu'il se décide à faire œuvre de pastorale liturgique. Les fruits en sont copieux, et abondantes les grâces de sanctification pour les âmes.

*Les Commissions diocésaines.*

Se conformant aux règles de sagesse que leur dictent leurs prélats respectifs, vivement désireux de promouvoir cette campagne, les Commissions diocésaines ont déjà déployé une grande activité pour faire connaître aux fidèles le sens de la participation à la sainte messe et ses modalités.

*Nous d'abord.*

La campagne doit commencer d'abord par le clergé, clergé séculier et régulier. Les nouvelles qui nous parviennent sont encourageantes. De plus en plus fréquemment, nous voyons qu'on célèbre des semaines ou des rassemblements de pastorale liturgique. *Nos Colloques* eux-mêmes gagnent d'année en année en sérieux et en participants.

En plus de ces semaines, dont l'organisation se révèle parfois assez difficile, quand il s'agit de réunir le clergé, de faire venir des professeurs, etc., il existe un autre moyen bien simple, mais très efficace. Ce sont les conférences ecclésiastiques. Nous recommandons aux responsables des programmes de ces conférences d'inclure parmi les questions à proposer l'étude et le commentaire de la récente *Instruction de la Sacrée Congrégation des Rites*, du 3 septembre 1958.

Mais cela ne suffit pas. Un autre point d'extrême importance nous concerne très spécialement. Je veux dire le sens de la pastorale liturgique, notre rôle de serviteurs de l'Assemblée durant la célébration de la messe. Ce rôle ne se borne pas à prêcher en faveur de la participation; il implique que nous sachions atten-

dre nos fidèles, prononcer avec clarté et à voix haute les oraisons du célébrant, nous associer à eux pour la récitation de certains textes, attendre que le silence revienne (lorsqu'ils se mettent debout, etc.) avant de commencer les dialogues, les acclamations, les lectures.

Jadis, notre responsabilité était moins grande, chacun de nous pouvait accommoder la célébration à sa dévotion personnelle. Aujourd'hui, nous ne pouvons ignorer les fidèles présents dans l'église, ni notre rôle de président de l'assemblée dont la participation collective nous incombe et qu'il nous revient d'animer.

*Maisons de formation.*

Nos séminaires et les noviciats des ordres religieux ressentent cette préoccupation liturgique. Il convient, certes, qu'on s'y pénètre profondément des règles de la participation pour que lorsque leurs élèves arriveront au sacerdoce, ceux-ci apportent aux paroisses et aux églises les idées répandues dans les documents pontificaux. Qu'ils n'apprennent pas seulement la technique, la manière d'amener les fidèles à participer, et comment; qu'ils acquièrent de solides connaissances fondamentales théologiques, historiques et liturgiques afin de donner à la participation la base scientifique, l'authenticité doctrinale dont elle a besoin, sous peine de tomber dans l'automatisme.

*Paroisses.*

Le premier objectif à viser, c'est de changer toute une mentalité préexistante : il faut en créer une autre imprégnée d'une connaissance droite et claire de la nature des actes liturgiques. Il faut décrire aux fidèles le mystère du culte, en l'initiant au culte grâce à une catéchèse et à une formation liturgiques. Sans ce fondement on ne construirait rien de solide.

Il convient de répartir les fidèles en trois groupes : a) *Le noyau* (Action catholique, personnes dévotes, etc...) pour lequel on prévoira des instructions spéciales dans des cercles d'études, semaines, leçons ou réunions similaires. b) *Les enfants*, dont nous parlerons plus loin. c) *La foule*. On profitera des circonstances où la foule se trouvera rassemblée pour les actes de culte, afin de donner au commun des fidèles une instruction au moins élémentaire. Ensuite, la pratique et le temps aidant, ils acquerront une plus grande connaissance.

Il convient de créer le sens de la communauté paroissiale et de l'assemblée liturgique; de même que toute action des fidèles doit être précédée de la catéchèse appropriée.

La participation doit être progressive, graduelle, en commençant par le plus facile, tout en s'efforçant à obtenir dès les débuts une participation strictement liturgique.

Dans toutes les paroisses il faut se proposer comme but une messe solennelle ou chantée le dimanche et les jours d'obligation, au besoin en la rétablissant là où la pratique s'en serait perdue; étant entendu qu'il faut veiller à obtenir une participation graduelle du peuple, conformément à l'enseignement de l'*Instruction* (n° 25).

*Religieuses.*

Un mot affectueux à l'adresse des religieuses, non seulement aux religieuses consacrées à l'enseignement et aux œuvres de bienfaisance, c'est-à-dire à presque toutes celles de vie active, mais aussi aux religieuses cloîtrées, bien que nous puissions dire qu'il n'est pas tellement question de ces âmes consacrées à Dieu, que de leurs aumôniers. Si ces derniers comprenaient... Leurs confesseurs, leurs directeurs aussi, peuvent les animer, les exciter en leur disant où en sont les courants de la spiritualité, où tendent les consignes du Saint-Siège.

*Les centres d'enseignements.*

Les collèges, les centres d'enseignements sont très variés. Comme il est aisé d'y implanter la participation des élèves! Quelle responsabilité si nous n'y faisons pas l'effort nécessaire pour l'obtenir! Ces enfants et ces jeunes gens — les hommes de demain — apporteraient à nos églises, dans un petit nombre d'années, la participation liturgique que nous désirons.

« *L'année de la messe et des enfants.* »

Le travail à mener dans les centres d'enseignement primaire, tant dans l'enseignement public que dans l'enseignement libre des particuliers ou de l'église, revêt des caractéristiques propres. La *Junta nacional de Apostolado liturgico* en a tenu compte pour promouvoir une *année de la messe et des enfants* au sein de la campagne générale.

On lui a proposé quatre objectifs très précis, pour lesquels nous disposons d'un matériel pédagogique approprié :

1. *Un questionnaire sur la messe.* On peut utiliser le *Catéchisme de la Messe,* composé par le secrétaire de la *Junta* (M. Sanchez Aliseda).

2. *Réponses en latin* jusqu'aux dernières classes, pour que tous nos enfants soient rendus capables de dialoguer la messe.

3. *Messe brève grégorienne.* Apprendre les mélodies de cette messe recommandée par l'*Instruction.* La *Junta* a rédigé une brochure qui comporte la notation musicale moderne; elle réalise un microsillon enregistré par le *Séminaire de Théologie* hispano-américain de Madrid. Aux deux organismes, nos remerciements publics pour leur collaboration.

4. *Une messe avec chants,* c'est-à-dire une collection de chants adaptés aux différents moments du sacrifice, tels que les chants composés par le P. Arrondo, le chanoine Arabaolaza ou le Fr. Jimenez.

*Etapes.*

Nous pourrions continuer longuement et parler aussi de l'Action catholique, toujours si efficace et disposée à appuyer les directives de la Hiérarchie; mais nous voulons terminer en recommandant de poursuivre la campagne par étapes. Peuvent être intéressantes surtout l'étape paroissiale et l'étape des doyennés. Dans le ressort de chaque archiprêtre une équipe liturgique peut être constituée par deux ou trois prêtres spécialistes, l'un de la prédication sur la messe, l'autre des chants, le troisième des enfants de chœur. A eux tous, ils peuvent faire une propagande efficace dans les limites de leur ressort.

Je mets le point final à ces simples suggestions, avec l'espérance qu'elles porteront leurs fruits parmi nos prêtres bien-aimés.

Ce qui se fait

## Réalisations de notre mouvement liturgique

par C. Sanchez Aliseda

Depuis quinze ans, notre mouvement liturgique fait preuve d'un grand dynamisme. La première chose à souligner est la pleine insertion du clergé séculier dans le mouvement, ce qui a souligné son caractère *pastoral.* Nous allons passer en revue

les résultats obtenus; ils peuvent servir à nous stimuler pour avancer vers de nouveaux objectifs.

1. *Junta nacional de Apostolado liturgico.*

Elle comprend un évêque, président, et comme membres, un représentant de chacune des provinces ecclésiastiques espagnoles et de chacun des Ordres religieux. Elle publie un *Bulletin d'Informations* et prépare actuellement le *Directoire de la sainte messe* et le Rituel bilingue. De plus, elle promeut actuellement la campagne de la messe, dont nous reparlerons plus loin.

La *Junta* a hâté la création des *Commissions diocésaines de liturgie*, qui fonctionnent dans tous les diocèses et dont certaines font preuve d'une grande activité, telles celles de Barcelone, Valence, Victoria, Saint-Sébastien, Grenade, etc.

2. *Colloques de Pastorale liturgique.*

Il a été célébré jusqu'ici six assemblées nationales de liturgie à Bilbao, Leon, Albacete, Cuenca, Palma de Majorque et Zamora. Ce sont de véritables chaires ambulantes de liturgie qui permettent des contacts entre tous ceux qui s'intéressent à cet apostolat. D'année en année, elles gagnent en prestige et en sérieux.

3. *Campagne de participation à la messe.*

Sur la proposition de la *Junta nacional*, cette campagne a reçu l'approbation de la Conférence des Cardinaux et Archevêques d'Espagne qui l'ont déclarée opportune en lui assignant une durée de deux ans. La *Junta nacional* a élaboré un plan très détaillé qui a été offert aux Commissions diocésaines pour qu'elles le mettent en pratique dans toute l'étendue de leur ressort.

4. *Missels pour les fidèles.*

Nous comptons une série de missels pour les fidèles, très bien présentés. En gros, ces éditions sont bonnes, mais elles devront se rappeler à l'avenir que les fidèles ont plus à *participer* à la messe qu'à la suivre. Grâce à ces missels, le public dévot en Espagne a pu s'initier d'une manière appréciable

au saint sacrifice. Cette initiation produit maintenant ses fruits dans la docilité des fidèles à se prêter à la participation communautaire.

5. *Bréviaires pour les fidèles.*

Nous en comptons une demi-douzaine en Espagne. Ils mettent à la porté des laïcs la prière liturgique du prêtre. Cependant leur diffusion est trop lente, peut-être par la faute du clergé qui n'a pas su les faire connaître aux laïcs les plus instruits et les plus pieux.

6. *Participation à la messe.*

Embarqués dans l'aventure grandiose de la participation active et consciente de nos fidèles au saint sacrifice, il nous est agréable de faire constater que nous comptons un matériel remarquablement adapté :

a) *Participation consciente.* Nous possédons une bonne bibliographie pour une formation doctrinale de base de la participation consciente (sans cette qualité, la participation serait militariste et autoritaire). Citons quelques auteurs : Jungmann, Le *culte divin de l'Eglise* (Dinor, Saint-Sébastien, 1959) et *La sainte messe, sacrifice de la communauté* (Verbo divino, Estella, 1959); Aliseda, *Pastorale liturgique de la messe* (Euramerica, Madrid, 1958). Dans la même collection, *La paroisse, cette vieille nouveauté* et *Communauté chrétienne paroissiale*, assortie de thèmes expressément liturgiques. De Pius Parsch, sont toujours valables : *Suivons la sainte messe* (Gili, Barcelone) et *Le renouveau paroissial par la liturgie* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1958) De la même maison, C. Journet, *La messe, présence du sacrifice de la Croix*. Egalement très utile, A.-G. Martimort, *En mémoire de moi* (Vilamala, Barcelone, 1959).

b) *Brochures.* Comme brochures populaires destinées à l'initiation personnelle des fidèles, il faut citer les numéros 27, 94 et 108 des brochures des éditions P.P.C. Au début d'une campagne de participation, il convient de répandre ces brochures afin d'asseoir les bases doctrinales.

Il existe d'autres brochures consacrées à la mise en œuvre de la participation des fidèles : nous citerons la série « Oremos », des éditions Euramerica, et le *Missel abrégé* publié par *El Verbo Divino*. A défaut du missel, les fidèles pourront suivre la célébration très facilement grâce à ces brochures.

c) *Catéchèse de la messe.* La discothèque P.P.C. vient d'éditer un microsillon de longue durée sur le thème de la participation développé dans le style des émissions de la radio, avec de beaux dialogues et musique de fond. Il sert de conférence ou d'exposé sur la messe, chaque face durant vingt-cinq minutes.

d) *Participation active.* Dans le domaine de la participation au stade de la réalisation concrète, il faut mentionner : le petit microsillon de la *Messe brève grégorienne* (celle que recommande l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Rites) lancé par la *Junta nacional,* avec les chœurs des étudiants du séminaire hispano-américain de Madrid, gravé par Philips. Prix : 65 pesetas; la *Messe communautaire* et les *Cantiques* du P. Arrondo, gravés par P.P.C., qui servent pour les messes avec des chants appropriés aux moments du sacrifice; les *disques grégoriens* de Silos (*Kyrie*, Fêtes de la Vierge, Avent, Noël, Carême, Semaine sainte, Temps pascal) pour aider aux répétitions.

e) *Messes avec chants.* Outre celle du P. Arrondo, qui a été publiée en microsillon, nous possédons celle du chanoine Gaspar Arabaolaza, celle du Fr. Jimenez, mariste, et quelques autres, qui permettent de faire chanter la foule aux messes lues.

f) Année de *La messe et les enfants.* Pour contribuer à sa réalisation ont été publiés le *Catéchisme de la messe*, par C. S. Aliseda (Vilamala, Barcelone, 1959) et les *Illustrations sur la messe* assorties du livre du maître (Catéchétique Lasallienne, Marquès de Mondejar, 32, Madrid).

Nul ne saurait prétendre que nous manquons de matériel pour l'organisation de la campagne de la messe, après avoir pris connaissance de la liste que nous venons de donner.

### 7. *Psaumes en castillan.*

Sous la direction de l'Institut de Pastorale de l'Université pontificale de Salamanque, a été publié l'an dernier le cahier *Vingt-deux psaumes* avec la psalmodie du P. Gelineau et des antiennes de plusieurs compositeurs espagnols. Ils servent magnifiquement aux chants des messes avec participation des fidèles ainsi qu'aux autres célébrations, telles que neuvaines, processions, cérémonies de fin de journée auxquelles ils fournissent un contenu plus biblique et plus liturgique. Ce cahier peut avoir une grande influence sur notre mouvement liturgique, comme le promettent une vente rapide et l'accueil que lui a réservé la masse des fidèles mis en présence de la prière méconnue des psaumes.

8. *Célébrations de la Parole.*

Elles se développent lentement, mais sûrement chez nous. Dans la collection *Surge*, ont été publiées deux séries de schémas de veillées biblico-liturgiques pour le temps de Carême et pour les saluts du Saint-Sacrement. Les *Célébrations* pour les exercices spirituels de retraite viennent de paraître, dans les brochures *Persevera*, nos 20-21 des éditions P.P.C. Elles se composent d'une douzaine de célébrations de clôtures pour chaque journée de retraite, auxquelles elles permettent de donner cette teinte liturgique que désirait déjà saint Ignace lorsqu'il recommandait à l'exercitant d'assister aux vêpres. Pour les célébrations, outre les psaumes du P. Gelineau, peuvent rendre des services les *Cantiques* du P. Arrondo (El Perpetuo Socorso, Madrid).

9. *D'autres choses encore.*

Grâce à Dieu, nous avons à notre disposition d'autres choses encore, par exemple ce merveilleux *Incunable* [1] qui reflète si vivement tout ce qui se fait dans le domaine de la Pastorale liturgique. La revue *Liturgia*, du monastère de Silos; les cours et l'exemple vivant de la liturgie de Montserrat; la recherche du bon goût dans les ornements qui pénètre dans nos églises et renouvelle leur vestiaire, grâce aux efforts déployés dans les ateliers des couvents et des paroisses; la formation liturgique toujours plus solide de nos séminaristes; le désir croissant de nos fidèles de prendre leur part dans la célébration...

Il y a encore beaucoup à faire ? Comment le nier ? Mais tout se fera. Consolidons les positions acquises, sachons tirer le meilleur parti de ce que nous avons acquis et, au lieu de nous lamenter, apportons chacun notre collaboration à ce mouvement liturgique dans lequel Pie XII voyait le passage de l'Esprit-Saint dans son Eglise.

1. *Incunable* est un magazine sacerdotal mensuel. Le professeur Sanchez Aliseda y tenait une chronique régulière de pastorale liturgique (A.-G. M.).

# BIBLIOGRAPHIE

J. Nabuco : *Ius pontificalium, Introductio in Caeremoniale episcoporum*, Tournai, Desclée et Cie, 1956; in-8° de xxiv-404 pp.

Mgr Nabuco, bien connu pour sa *Pontificalis Romani expositio juridico practica* en trois volumes, avait l'intention de faire également un commentaire du *Caeremoniale episcoporum*. Deux motifs l'ont détourné de ce projet : d'abord le fait que Mgr Gronier préparait de son côté un ouvrage de ce genre, — je le déplore d'autant plus vivement que le livre de Mgr Gronier, dont on trouvera ailleurs une recension, est loin d'être le commentaire que l'on attendait et ne fera qu'apporter un peu plus de confusion dans les esprits. — Le second motif qui a dissuadé Mgr Nabuco est plus important : la réforme de la semaine sainte inaugure un nouvel esprit et suggère une révision du *Caeremoniale*. C'est pourquoi l'auteur a préféré publier un travail plus général qui, tel quel, n'existait pas encore : une synthèse de la législation sur les pontificaux. En effet, le *Caeremoniale* a été modifié sur bien des points et, alors qu'il n'envisageait que les célébrations accomplies par l'évêque et ses supérieurs, le Saint-Siège a concédé le droit à certains pontificaux à diverses catégories de prélats inférieurs : la liste des principaux documents est donnée p. xxiii. Certes, on trouvait déjà dans divers livres ou articles des solutions aux divers cas qui se présentent et que les organisateurs de cérémonie doivent résoudre : ces solutions ne sont pas toujours concordantes, et sont affirmées plus que prouvées. L'avantage du livre de Mgr Nabuco est d'apporter chaque fois les références et arguments. Bien sûr, il est destiné à un public international, ce qui explique de nombreux détails qui nous sembleraient oiseux : que de privilèges et exceptions il serait souhaitable de voir abolis ! En les exposant méthodiquement, Mgr Nabuco ne laisse pourtant pas son horizon se borner à l'état présent des choses. Les historiens lui sauront gré des nombreuses références qu'il leur fournit sur bien des sujets, en particulier le catalogue des éditions du *Caeremoniale*. Les maîtres de cérémonie y puiseront pour les cas difficiles des solutions plus sûres qu'ailleurs. J'aurais souhaité ici ou là une présentation plus souple du caractère impératif de certaines descriptions ou prescriptions, par exemple pour ce qui concerne l'ornementation de l'autel (pp. 262-270) : il est facile de constater que nulle part, heureusement, on ne s'est senti lié à la lettre, par exemple pour les dimensions des crédences, la hauteur des chandeliers, ou le nombre des marches. Mais ce sont là, encore une fois,

des détails. En étudiant ce livre et en l'utilisant, on prendra une conscience plus vive du rôle de l'évêque dans la prière de l'Église.

A.-G. M.

Mgr Léon Gromier, chanoine de la Basilique vaticane : *Commentaire du « Ceremoniale episcoporum »*. Paris, 1959, aux éditions de la Colombe.

Les lecteurs habitués à ces commentaires rubricistes, intrépidement ignorants de l'histoire comme de la théologie liturgiques, pour ne rien dire des normes générales du droit canon, et de surcroît écrits, semble-t-il, avec de la gomme à effacer (paix aux mânes des Haegy, des Hébert... *e tutti quanti!*) auront besoin d'un vigoureux effort de réadaptation s'ils mettent le nez dans cet ouvrage. Tout d'abord qui s'attendrait à trouver dans un manuel de Cérémonies (ecclésiastiques) la verve et (même la bile), l'esprit (dans tous les sens du mot), voire quelque chose du style qu'on croyait n'appartenir qu'au deuxième duc de Saint-Simon (le fils de celui que le roi aimait parce qu'il ne bavait pas dans son cor) ? Mais, à la réflexion, il n'est point si surprenant qu'une passion (maniaque jusqu'au sublime) pour les rites produise des effets analogues à la passion pour l'étiquette, lorsqu'elle se développe pendant toute une vie chez un esprit où vont également de pair l'érudition fabuleuse, le coup d'œil (et de dent) impitoyable, et puis un sens inné de certaines grandes réalités vivantes qu'enferment les formes apparemment les plus vétustes... sans oublier un sens de la langue qu'un grand seigneur pouvait avoir mieux même que les crocheteurs du port au foin, et un chanoine cacochyme tout autant que le sénateur Pococurante.

Le fruit actuel de cette idiosyncrasie, renouvelée et cléricalisée de façon tout de même assez inattendue, ménage encore, au long de dissertations qui devraient être assommantes mais que leur langue en préserve toujours, d'infinies surprises, toutes plus délectables les unes que les autres. Vous intéressez-vous à la couleur des vêtements épiscopaux, ou (*si parva licet componere magnis*) aux attributs (Monsignor Gromier dirait, je pense, aux oripeaux) dont se parent les savants, discrets et vénérables membres de nos insignes chapitres des Gaules, — pour ne rien dire des armoiries, devises (ou cris !) dont usent NN. SS. les Évêques, — ou à n'importe quelle autre chose *ejusdem farinae* ? Vous trouverez dans ce livre indispensable non seulement tout ce qu'on peut en savoir, mais tout ce qu'il faut en penser, même s'il est plus sage de ne point le dire ou l'écrire (à moins qu'on soit le vice-doyen du chapitre vatican). Mais ce que l'on en doit le meilleur estimer, comme eût dit notre du Bellay, c'est, à mon humble avis, le morceau de bravoure consacré à l'entrée à cheval de l'Évêque dans sa cité cathédrale... C'est beau comme le lit de justice pour la cassation du testament de Louis XIV.

Qu'on n'aille point imaginer pourtant que cet étonnant ouvrage procure seulement une espèce grandiose d'Almanach Vermot ecclé-

siastique. Certes, auprès d'un auteur (que dis-je ? d'un homme !) qui, nourri dans le sérail, en connaît les détours, et vous y « cicéronise » avec une autorité insurpassable, les Ferdinand Fabre, les André Billy, les Roger Peyrefitte font figure de petits garçons incompétents et balbutiants. Il serait dommage, toutefois, que ce feu d'artifice atomique tiré en plein dans la gloire du Bernin dissimulât par ses chandelles romaines (d'une pyrotechnie toute française) les choses fort sérieuses qu'il enveloppe. Je ne parle pas ici simplement de la science de son auteur (dont on regrette, tant elle est réelle, qu'elle se refuse si superbement au prosaïsme des notes). Je veux dire que ce livre, sur la vraie manière d'interpréter (historiquement, canoniquement... et rationnellement !) rubriques et réponses de la Congrégation des Rites, — sur la nature traditionnelle de la liturgie, — sur le lien étroit entre une vraie notion de l'Église et un accomplissement intelligent des rites sacrés, — et sur quantité de matières aussi importantes et pareillement négligées aujourd'hui, — renferme bien des phrases d'or qu'on ne sera peut-être pas moins surpris d'y découvrir que tant de connaissances ébouriffantes et de réflexions désopilantes... Louis de Rouvroy (deuxième duc de Saint-Simon) lui non plus ne bavait pas dans sa trompe de chasse quand il sonnait le hallali de certaines idées reçues.

Louis Bouyer.

H. Foerster : *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, Bern, 1958, 458 pp.

Parmi les sources non strictement liturgiques, il est deux documents anciens qu'un liturgiste ne saurait ignorer : ce sont le *Liber Pontificalis* et le *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*. Alors que M. Vogel vient de nous donner une réédition du *Liber Pontificalis* de Duchesne enrichie d'un volume d'additions et de corrections (voir *La Maison-Dieu*, 53, pp. 169-170), c'est une édition nouvelle du *Liber Diurnus* que nous offre M. Hans Foerster. On sait que le *Liber Diurnus* est connu à travers trois manuscrits principaux : un manuscrit romain (actuellement au Vatican) publié successivement par Holstein (1658), Rozière (1869) et Sickel (1889); un manuscrit parisien de l'ancien Collège de Clermont publié par Garnier (1680) et malheureusement égaré depuis lors; un manuscrit milanais de la Bibliothèque ambrosienne publié en 1921 par A. Ratti, le futur Pie XI. L'intérêt de la nouvelle édition est de présenter successivement le texte des trois manuscrits. Chaque formulaire donne la référence aux deux autres (v. gr. V 84 = C 65 = A 60), ce qui permet une rapide confrontation des trois textes, sans nous empêcher cependant de regretter une édition synoptique. Ce qu'on regrettera davantage, c'est que le volume soit dépourvu de tables détaillées et de ces *Indices vocabulorum* qui rendent si précieuses l'édition du *Pontifical romain au moyen âge* d'Andrieu, ou celle du *Liber Pontificalis* de Vogel.

P. J.

V. Grumel : *Traité d'études byzantines. I : La chronologie.* Presses Universitaires de France, Paris, 1958, XII-487 pp.

La Bibliothèque byzantine publiée sous la direction de Paul Lemerle s'est ouverte en 1958 par ce monument dû à l'érudition patiente, exacte et modeste du P. Grumel, de l'Institut français d'études byzantines. Ce volume est un instrument de travail désormais irremplaçable pour tous les byzantinistes; il est en outre, de fait, une sorte de somme des questions touchant à la chronologie chrétienne primitive et médiévale, du moins pour l'Orient. Ères bibliques et civiles, calendriers, computs pascals : ces problèmes, entre beaucoup d'autres, sont traités d'une manière aussi approfondie que méticuleuse et c'est dire l'importance, pour les liturgistes, d'une source, austère certes en sa présentation, mais dont l'étude les dispensera, pour bien des sujets, de recherches techniques d'une extrême difficulté. Cet avantage, ils le devront au savant spécialiste qui résuma, en ce gros ouvrage, toute une vie de travaux méthodiques sur la question des modes de datation employés dans les textes byzantins.

« Parmi ces moyens de datation, dit l'auteur, le plus communément employé dans les sources est le calcul des années depuis le commencement du monde, ou ère mondiale. Ce calcul a pour présupposé essentiel, commun à tous les chronographes, une interprétation littérale du premier chapitre de la Genèse sur les six jours de la Création et un système astronomique qui y correspond. » Calcul qui n'a que des rapports indirects avec les deux résultats actuels et durables de la chronologie antique, l'ère chrétienne d'une part, le calendrier chrétien de l'autre, et qui par conséquent risquerait de nous paraître fastidieux si ce n'était l'admiration qu'éprouve l'esprit devant la méthode stricte et rigoureuse grâce à laquelle le P. Grumel reprend de fond en comble la critique des résultats jusqu'ici donnés, « certaines explications n'ayant d'autre autorité que le nom illustre qui les abrite ». La première partie, la plus importante de l'ouvrage, concerne donc *L'origine des ères mondiales*, tandis que la seconde traite des *Cadres chronologiques* (mesures de temps), et que la troisième est consacrée à des *Tableaux chronologiques* très utiles à consulter, mais évidemment impossibles à résumer.

Parlons donc de la première partie, qui est de beaucoup la plus originale, encore que la dernière ne soit pas la moins méritoire. Trois éléments, nous apprend l'auteur, interviennent dans la détermination des ères mondiales. 1) Le monde doit durer six mille ans, sa durée devant correspondre aux six jours de la Création et « mille ans étant comme un jour aux yeux du Seigneur ». Idée qui apparaît dans l'Épître à Barnabé comme première source chrétienne, mais qui était vraisemblablement déjà courante chez les Juifs et que les Pères apostoliques ont reprise en l'enrichissant, Clément d'Alexandrie et Hippolyte plaçant déjà l'avènement du Christ dans le sixième millénaire. 2) Le deuxième élément est la chronologie de la vie de Jésus et spécialement la date de sa mort. Des évangélistes, saint

Luc seul donne un point d'appui en marquant la prédication du Baptiste à la quinzième année de Tibère, donnée imprécise, hélas, et qui fournira des résultats tout différents selon qu'on prendra pour base les Synoptiques ou saint Jean. Du choix entre leurs présentations dépendra la date qu'on assignera à la mort de Jésus-Christ. 3) Enfin, le troisième élément qui interviendra pour fonder l'ère mondiale n'est autre que le comput pascal, car la première année du monde (première année du cycle utilisé pour déterminer Pâques) « devait comporter des caractères liés aux phases de la lune, à l'équinoxe de printemps », etc. Ainsi « la première préoccupation des chrétiens en matière de supputation du temps a été la détermination de la fête de Pâques ».

Ces principes énoncés, le P. Grumel expose en dix chapitres : L'ère mondiale et l'ère chrétienne des premiers computistes et chronographes; La chronologie de la vie et de la Passion du Christ dans les trois premiers siècles; Le cycle lunaire pascal de dix-neuf ans; Les Théories sur l'origine des ères mondiales; L'ère protobyzantine; L'ère alexandrine; Les réformes du comput pascal sous Justinien; La formation de l'ère byzantine; Le cycle solaire de vingt-huit ans; L'ère et le cycle des Arméniens; enfin L'ère des Romains et des Géorgiens. Cette simple énumération ne peut donner qu'une faible idée de la complexité des questions traitées.

Pour la chronologie d'Hippolyte, le P. Grumel part des travaux de M. Richard. La question nous intéresse parce qu'Hippolyte est à la base d'une tradition chronologico-liturgique qu'on peut appeler romaine ou occidentale. Hippolyte mettant l'équinoxe au 25 mars fixe à cette date, d'après M. Richard, le premier jour de la Création. C'est aussi le jour de la Passion du Christ (dans la Table pascale) et sa naissance est au 25 décembre (dans le Commentaire sur Daniel, IV, 23). Cette naissance est toutefois placée au 2 avril dans la Table pascale, et cela en l'an — 2 de notre ère (5.502 de son ère mondiale), tandis que le Commentaire sur Daniel lui assigne l'an 5.500. Le P. Grumel présente une nouvelle solution de ces difficultés par une très ingénieuse interprétation de la Table d'Hippolyte. Pour lui la Création hippolytienne n'a pas lieu à l'équinoxe, mais le dimanche 5 avril, et son système a l'intérêt de faire coïncider Table pascale, Commentaire sur Daniel et même Chronique d'Hippolyte (sauf, à vrai dire, en ce qui concerne les dates du 25 décembre et du 2 avril). La Passion est bien à l'an 29 de notre ère, comme pour Tertullien dans son *Adversus Judeos*.

On sait que la Table pascale d'Hippolyte ne coïncidait pas réellement avec le cours de la lune : le P. Grumel pense que son Explication perdue indiquait un moyen de réajustement. Le computiste de 243 la corrige à sa manière et place la naissance du Sauveur le 28 mars, en — 4 de notre ère, la Passion en 28, le 9 avril. Puis on abandonne le système et l'on adopte un nouveau cycle pascal basé sur le cycle lunaire de quatre-vingt-quatre ans. Le P. Grumel ne parle pas de l'origine astrologique qu'assignent à cette *supputatio romana*, avec de bons arguments, et J. B. de Rossi et M. H. Stern (dans son importante étude sur *Le calendrier de 354*). Ce cycle ne

paraît pas avoir été lié originairement à une ère mondiale, ce qui confirmerait l'opinion que je cite. On peut regretter que le P. Grumel n'ait pas fait une étude approfondie du chronographe de 354. Certes Hippolyte, écrivant en grec, ayant eu de l'influence en Orient, rentre à ce titre dans un programme essentiellement byzantin, mais il n'en est pas moins romain. Or, le chronographe latin de 354, qui l'utilise abondamment, plaçant comme lui la Passion à l'an 29 de notre ère, est aussi le premier à fixer, cette fois contre l'opinion d'Hippolyte, la naissance du Christ en l'an 754 de Rome, calcul qu'on attribue généralement à Denys le Petit et qui, par celui-ci, détermina notre ère chrétienne. Y avait-il une tradition romaine de cette date de 754 *ab Urbe condita* et Denys le Petit la trouva-t-il à Rome? Sujet digne de tenter la sagacité du P. Grumel.

Avec tous ces auteurs des trois premiers siècles, nous sommes dans la conception, basée sur les Synoptiques, d'une chronologie brève de la vie publique du Sauveur, qui n'aurait comporté qu'une seule année. Pour presque tous, la Passion a lieu un vendredi, quatorzième jour de la lune. Le P. Grumel combat l'idée d'une tradition primitive de la Passion au 25 mars : cette date, à l'origine, est uniquement celle qui ressort du comput hippolytien encore qu'elle dût devenir par la suite traditionnelle en Occident. De même la tradition orientale de la Résurrection en ce même 25 mars proviendrait uniquement du comput d'Africanus et de celui d'Anatole de Laodicée. Cependant, au début du 4e siècle, Eusèbe de Césarée adopte, d'après saint Jean, l'idée que la vie publique dura trois ans et demi, et cette chronologie longue s'impose à tout l'Orient.

Le mérite d'Anatole est surtout d'avoir appliqué au comput pascal le cycle lunaire de dix-neuf ans, le « nombre d'or » de Méton. Ce cycle, qui devait supplanter tous les autres, est étudié par le P. Grumel d'une manière très approfondie. En plaçant la création du soleil au 25 mars, Anatole aboutit de lui-même, pour la Résurrection du Christ, à la même date du calendrier, en mettant au début de son cycle l'année qui suivit celle de la Création. Notre auteur prouve que ce cycle commençait en réalité l'an 258, l'ère mondiale aboutissant, pour cette année-là, à un multiple de dix-neuf plus un.

La première réforme du cycle eut lieu sous Dioclétien : c'est le cycle alexandrin, avec équinoxe au 21 mars. La première année du nouveau cycle fut l'année égyptienne 303-304 : c'est l'ère de Dioclétien ou ère des Martyrs. On comprendra l'impossibilité de résumer ici les savantes discussions. du P. Grumel sur l'origine des ères mondiales, ou plutôt sur les théories (surtout celles de Schwartz et de Rühl) concernant cette origine. Il en est de même pour les chapitres très techniques qui relatent l'évolution des travaux de comput à partir du 4e siècle, laquelle devait continuer jusqu'à Denys le Petit (qui conserva le cycle de dix-neuf ans, mais remplaça les années de Dioclétien par celles du Christ), pour l'Occident, tandis que, pour les Byzantins, une réforme de Justinien devait enlever au cycle alexandrin son caractère officiel. C'est l'œuvre du *Chronicon paschale*.

Depuis le 3e siècle on avait remarqué que le cycle solaire de vingt-huit ans permettait de trouver, non pas comme le cycle lunaire de

dix-neuf ans le quantième du mois, mais le jour de la semaine où tombe la lune et donc la date du dimanche de Pâques. On ne sait qui eut le premier l'idée de combiner les cycles solaire et lunaire et d'en fournir ainsi un de 532 ans (28 × 19). De ce cycle il existe plusieurs formes étudiées par le P. Grumel dans les derniers chapitres de sa première partie, avant de traiter des ères et des cycles des Arméniens et de ce que ceux-ci appellent l'ère des Romains, d'où dérive la chronologie des Géorgiens.

La deuxième partie de l'ouvrage (Les cadres chronologiques) est certes plus accessible et peut-être eût-il été plus pédagogique de la placer en tête puisqu'on y définit les termes employés dans la première partie. Suivie d'une précieuse bibliographie, elle est aussi moins originale. Son intérêt est de résumer clairement la matière et d'une façon, semble-t-il, fort complète. Signalons, sur l'indiction byzantine, une savante étude personnelle qui n'est pas sans incidences liturgiques. Vient la dernière partie, avec une table chronologique générale s'étendant sur vingt-cinq grandes pages et allant de l'an 1 de l'ère chrétienne à l'an 1525, un tableau des cycles pascals, solaire et lunaire, dans les ères dionysienne, byzantine et alexandrine, la concordance de l'ère chrétienne avec les années de l'hégire jusqu'en 1504, toute une série de tableaux spéciaux, dont celui des années ayant la même date de Pâques et un calendrier perpétuel des Pâques byzantines suivi des dates des fêtes en dépendant. Enfin les calendriers liturgiques byzantin, arménien, copte, syrien jacobite, syrien nestorien et musulman. Précieux outil de travail que complète toute une série de listes historiques civiles et ecclésiastiques, sans parler de la table des éclipses solaires et lunaires, des comètes et des tremblements de terre.

N.-M. Denis-Boulet.

Pasquale Testini : *Archeologia cristiana, Nozioni generali dalle origini alla fine del secolo VI*, Rome, Desclée de Cie, 1959, 774 pages, 435 illustrations et 3 hors-texte.

La publication du nouveau manuel d'archéologie chrétienne de M. P. Testini est un événement non seulement pour les étudiants qui veulent s'initier à cette science, mais pour tous ceux qui s'y intéressent. Un de ses prédécesseurs, C. M. Kaufmann, dans la préface de son ouvrage, citait le mot de F. X. Kraus en 1873 disant que l'archéologie chrétienne devait « obtenir sa place dans l'enseignement théologique; les candidats au sacerdoce, dans la mesure correspondante aux exigences de l'époque, doivent être capables de trouver, dans l'apparition juvénile de la primitive Église, les traits aimables de celle qu'ils honorent comme la mère de leur vie spirituelle ».

C'était fort bien dit et l'exigence est toujours de saison. Pourtant Kaufmann lui-même, et notre cher vieil André Pératé dans son *Archéologie chrétienne* de la collection Picard où, à vrai dire, il ne traitait que l'iconographie, mais avec une acuité qui en faisait, dès

1892, le précurseur des thèses actuelles), et Orazio Marucchi, disciple direct du père de la science des Catacombes, J. B. de Rossi, dans son *Manuale di Archeologia cristiana*, plusieurs fois réédité et complété, et Leclercq, dans son *Manuel* en français, tous sont absolument dépassés. M. Testini a raison de dire qu'avoir pensé, comme il le fit, à réviser et à mettre à jour Marucchi était un peu « comme vouloir renouveler le miracle de Lazare ». L'abondance inouïe des faits nouveaux observés depuis cinquante ans, l'accroissement démesuré du matériel archéologique accumulé, non seulement pour Rome et l'Occident (seul objet, à vrai dire, étudié autrefois dans ce genre de livres), mais pour tout le monde méditerranéen, l'irruption, dans le domaine de l'archéologie chrétienne, des études orientales concernant sépulture, architecture, arts figurés, le progrès continu de l'histoire chrétienne elle-même en général, de la philologie grecque et latine, donc de l'épigraphie, et surtout de la patristique : tout cela donne à l'entreprise de M. Testini une ampleur d'objet qui la fait déborder de beaucoup l'extension normale d'une scolarité même supérieure.

Pour rendre son dessein réalisable, l'auteur s'est d'abord débarrassé de l'iconographie, qui n'est pas le domaine de son propre enseignement à l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne, dont il est secrétaire, et dont un iconographe très distingué, Mgr de Bruyne, est directeur. On comprend cette exclusion, mais on la regrette, parce que la parole de Kraus, que j'ai citée plus haut, se justifie surtout par l'étude des monuments figurés qui, seuls avec les inscriptions, constituent vraiment un langage par lequel l'Église des premiers siècles, complétant sa littérature contemporaine, dit sa pensée, sa foi, son espérance, exprime le Christ. Sans les monuments figurés, et bien que l'esprit du manuel de M. Testini ne soit pas exempt parfois d'une certaine apologétique, l'impression dominante est négative, surtout en matière funéraire, où la thèse est d'ailleurs de montrer, même par l'épigraphie, que « l'archéologie, comme histoire des monuments des siècles les plus antiques et des peuples qui en sont l'expression, demeure aussi, pour le christianisme primitif, le meilleur témoignage... de l'héritage et de la continuité du monde romain ».

C'est un point de vue, et qui a sa grande part de vérité. On ne reprochera pas à M. Testini de s'en être tenu à un aspect partiel du matériel total de sa science : c'est bien le contraire qu'il a fait. Il dit très justement en commençant que le premier but en est de « préparer méthodiquement le matériel scientifique », si le second est de « poursuivre la reconstruction synthétique de la vie chrétienne en toutes ses manifestations ». Disons tout de suite qu'à notre humble avis le premier point de vue, celui de l'analyse, a mieux servi M. Testini que celui de la synthèse. Après un premier livre de propédeutique : définition, sources et histoire de l'archéologie chrétienne, où il ne montre pas toujours une compétence aussi parfaite que dans la suite, l'auteur traite de la topographie cémétériale en un second livre de deux cent cinquante pages, qui est une mine de renseignements exacts et touffus, appuyés sur une multitude de réfé-

rences au bas des pages, dont on ne saurait trouver nulle part, me semble-t-il, l'équivalent. Ce n'est pas que nous partagions toutes les idées de l'auteur sur tous les points; il a ses propres hypothèses, ce qui est juste et d'ailleurs inévitable : peut-être les présente-t-il parfois avec des expressions si vives qu'on les confondrait facilement avec les faits. Mais, sur ce terrain, l'érudition de M. Testini, surtout en ce qui concerne les cimetières romains, apparaît immense, appuyée qu'elle est sur celle de savants comme M. Enrico Iosi, ou comme M. Carlo Cecchelli, à qui il a dédié son œuvre, ainsi qu'au P. Antonio Ferrua, lequel lui a fourni le même genre d'appui dans le domaine épigraphique.

Le troisième livre, en effet, traite de l'épigraphie chrétienne, cela en plus de deux cents pages. Le quatrième livre enfin, consacré aux édifices de culte, en comporte encore deux cent vingt : avant la paix de l'Église, puis, après la paix, éléments généraux, catégories de basiliques, baptistères, typologie, et regard géographique sur les édifices de culte de tout le monde chrétien antique, soit quatorze paragraphes rien que pour ce dernier chef. C'est tout un monde qui est, non seulement évoqué, mais analysé, à l'aide d'un très grand nombre d'illustrations. On admirera un pareil travail, inspiré par l'idée ambitieuse de donner « une vision œcuménique des monuments de l'antiquité chrétienne ». Ce n'est pas un petit éloge de dire que, malgré l'absence de la partie iconographique, l'auteur a, somme toute, réalisé cet énorme projet avec la clarté pédagogique désirable et une immense érudition, très soucieuse de n'être jamais en retard d'une découverte ou d'une étude nouvelle. M. Testini nous a donné le manuel actuel de l'archéologie chrétienne, conforme aux thèses enseignées à Rome en 1958.

Ceci dit, nous nous permettrons bien quelques critiques. Et d'abord, de notre point de vue de liturgistes, nous regrettons qu'à la page 22 M. Testini (déjà desservi par une coquille d'ailleurs corrigée dans sa feuille d'errata) n'ait pas mieux expliqué ce que sont les livres liturgiques antiques. Le sacramentaire n'est pas suffisamment décrit par le fait qu'il contient les « oraisons fondamentales » et forme « le noyau central » du missel : les lectionnaires, les antiphonaires sont mal caractérisés comme « sections distinctes » et « recueils propres » si l'on ne commence pas par dire que c'étaient les livres des lecteurs et des chantres, tandis que le sacramentaire était exclusivement sacerdotal. Et surtout il aurait fallu dire un mot des *ordines* qui sont les seuls livres liturgiques, avec certaines parties des sacramentaires, à avoir un intérêt pour l'archéologie. Regrettons aussi que l'auteur ait cru devoir répéter, concernant les messes stationnales, une tradition remontant à Grisar et peut-être à Pompeo Ugonio, comme quoi « un bon nombre d'éléments topographiques peuvent être reconnus dans les prières, qui reflétèrent l'ambiance où elles étaient récitées » : il n'est pas facile de citer des textes de prières tirés des messes stationnales et appuyant cette affirmation si ce n'est ceux du jeudi de la mi-carême dont Grégoire II fit une fête des saints Côme et Damien. Quant aux rapports des lectures évangéliques avec les églises stationnales, si l'on peut à la

rigueur en trouver quelques exemples dans les messes des jeudis de carême (?), M. Testini n'a pas eu la main heureuse en citant comme typique le choix de la péricope de la Résurrection de Lazare pour la station à Saint-Eusèbe. Nous savons en effet qu'en ce quatrième vendredi de carême, le texte magnifique, à résonance pascale et baptimale, était en relation directe avec l'un des trois grands scrutins primitifs (d'abord fixé à un dimanche, puis reporté en ce jour de semaine) et non avec « l'ambiance typiquement funéraire » d'un cimetière païen de l'Esquilin antérieur à l'époque d'Auguste, puisque Mécène, dit-on, le supprima en créant ses fameux jardins grâce à six mètres de terres rapportées ! C'est seulement dans la seconde moitié du 6e siècle qu'après une longue interruption un cimetière se forma de nouveau en ce quartier, mais précisément la messe est plus ancienne de beaucoup et ne fut pas conçue pour Saint-Eusèbe; l'histoire de la liturgie, elle aussi, a progressé depuis cinquante ans !

Aux pages 551-552, M. Testini, traitant des lieux de culte antérieurs à la paix de l'Église (dont il avait fort bien prouvé l'existence, à propos de la propriété ecclésiatique, p. 114) embrasse, au sujet des titres romains, le scepticisme actuellement à la mode, mais nous nous étonnons de certains de ses arguments. Pour Saint-Clément, par exemple, l'existence des pièces voûtées, au niveau du 1er-2e siècle, donnant toutes sur un espace intérieur, ne peut être mise en doute, mais les « autres au plan supérieur » (c'est-à-dire, je suppose, au niveau du 3e siècle) me paraissent imaginaires, puisque des archéologues aussi indépendants l'un de l'autre que Mgr Junyent et M. Krautheimer ont tous deux affirmé qu'il n'y avait jamais eu de cloisons divisant en pièces d'habitation la salle qui constitue encore l'église inférieure. Or, M. Testini cite à ce propos, en note, et Junyent et Krautheimer ! Quant au Titulus Equitii, nous restons doublement perplexe : M. Testini parle (au conditionnel) d'une pièce cultuelle à l'étage, *al piano rialzato*, en citant la thèse de M. Vielliard, alors qu'il n'a jamais été question pour cette salle que du rez-de-chaussée... Sur les pilastres, dit M. Testini, il semble (*pare*) que s'appuyaient des voûtes... Comment cela, « il semble » ? Ces voûtes ont été vues par tout le monde dans les années 30 : très clairement photographiées par M. Vielliard, elles peuvent être étudiées dans son ouvrage, comme elles l'avaient d'ailleurs été précédemment par d'autres. Et l'*atrium*, où est-il ? Mais la mise en doute des conclusions de M. Vielliard paraît provenir d'une thèse *a priori* plutôt que d'arguments de détail. Je trouve ce doute, ou plutôt cette négation, chez M. Ward-Perkins (*Constantine and the christian basilica*, dans *Papers of the British school at Rome*, 1954, à la fin) avec des arguments tout différents de ceux de M. Testini. Pour lui, les peintures ont un caractère païen (comme celles du vieux Titulus Marci, d'après le P. Ferrua) et le Titulus Equitii, s'il est antique, a été bâti pour une autre destination, *puisqu'il ouvre sur la rue*, argument contraire à la description de M. Testini.

J'espère que l'aimable secrétaire de l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne ne m'en voudra pas de ces critiques, au moment où l'on réimprime à Rome l'ouvrage de M. Vielliard, *Recherches sur*

*les origines de la Rome chrétienne*, déjà classique en France, mais difficile à trouver, car tiré à peu d'exemplaires en 1941. Ce n'est pas seulement, comme dit M. Testini, une « excellente synthèse », c'est un ouvrage qui a fait réellement avancer la question des titres romains, question sur laquelle il y a encore bien à dire.

D'ailleurs, les reproches qu'on peut faire à l'*Archeologia cristiana* de M. Testini sont de ceux qu'on peut faire à tout manuel. Genre difficile, qui exige des qualités un peu contradictoires : l'esprit de synthèse et le renoncement aux hypothèses personnelles. Contrairement aux apparences, il est plus facile de faire un manuel scientifique en collaboration que seul. Du moins celui dont nous parlons est-il pour notre époque une réussite certaine et très méritoire.

N.-M. Denis-Boulet.

Irénée-Henri Dalmais : *Les liturgies d'Orient* (Coll. « Je sais, je crois », 111). Paris, Arthème Fayard, 1959; in-8°, 124 pp.

Le grand mérite de l'auteur est d'avoir fait une incursion de déblaiement dans un monde où aucun travail d'ensemble n'a pu être encore réalisé faute d'éditions critiques des textes en ces matières, et « encore moins d'éditions synoptiques, seules capables de servir à une étude historique sérieuse » (p. 34). La science des liturgies comparées est à peine née; or l'intérêt de l'étude des liturgies orientales réside dans leur comparaison, capable de nous livrer les secrets des origines.

Un premier chapitre situe les Églises orientales dans l'espace et dans le temps, un second répond à la question « Qu'est-ce qu'un rite? », où sont expliqués les droits des Églises en matière liturgique, et les abus d'autorité qui ont été commis quelquefois dans ce domaine. Viennent ensuite : un chapitre (III) sur les grandes familles liturgiques d'Orient, leur histoire et leurs relations. Les liturgies y sont réparties en deux groupes : la famille syrienne et la famille alexandrine. La première comprend : 1° le rameau syrien oriental (syro-mésopotamien et syro-malabar), 2° le rameau syro-occidental (rite antiochien des jacobites et des catholiques), 3° le rameau syro-asiate (liturgies byzantines et liturgie arménienne); la seconde famille comprend les rites coptes et éthiopien. Ce tableau, qui paraît minimiser le rite byzantin aujourd'hui si important, ainsi réduit à l'état de sous-section, répond cependant à la réalité historique : « Il faut rattacher à la Syrie — malgré l'influence considérable des traditions propres à toute la Cappadoce et au Pont, ou d'une manière plus générale à toute l'ancienne province d'Asie — le rite composite que la situation politique de Constantinople étendit peu à peu à travers tout l'empire byzantin et bien au-delà » (p. 39). Le chapitre IV est intitulé : Le génie des rites orientaux. L'auteur prend comme point de départ l'opuscule d'E. Bishop sur « Le Génie du rite romain »; il aurait pu aussi se référer à l'article publié par D. L. Gillet dans les *Quest. lit. et paroiss.* en 1924 (pp. 81-90) à propos de ce même opuscule et intitulé *Le Génie du rite byzantin*. Les chapitres suivants (V à X) passent en revue les principaux rites de l'Église selon les

liturgies orientales, en instituant chaque fois une comparaison : l'initiation chrétienne : baptême et confirmation (v), la liturgie eucharistique (vi), les rites de la pénitence, de la maladie et de la mort (vii), les rites d'ordination (viii), la liturgie du mariage (ix) et l'office divin (x). Un certain nombre de textes sont traduits de-ci de-là. Étant donné le genre de la collection et l'absence d'indication de sources, ce petit ouvrage, somme d'une érudition très grande, ne pourra rendre tous les services qu'on aimerait en retirer. Il est forcément par places un peu touffu. Mais il révèle l'immense variété des formes liturgiques que l'Église a revêtues au cours des âges. Des époques de goût différent ont apporté leur influence; tout n'est pas toujours également réussi dans ce développement; on doit cependant reconnaître la souplesse d'adaptation que l'Église a montrée pour s'accommoder à tous les peuples et à leur génie.

Notons, à propos du mariage, l'ouvrage récent, non encore cité ici : *Le mariage dans les rites orientaux*, par le P. A. Raes (Chevetogne et C.P.L., 1959; cf. *La Maison-Dieu*, n° 61, p. 174).

D. O. R.

R. Vielliard : *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne.* Protat, Mâcon, 1940; réimpression Edizioni di storia e letteratura, Rome, 1959, 158 pp. et 10 plans.

Le livre de M. Vielliard porte comme sous-titre : « Les églises romaines et leur rôle dans l'histoire et la topographie de la ville depuis la fin du monde antique jusqu'à la formation de l'État pontifical. Essai d'urbanisme chrétien. » Publié en 1940 par les soins de la sœur de l'auteur, alors que celui-ci était prisonnier, l'ouvrage fut très vite épuisé et, en réimprimant ce classique, les *Edizioni di storia e letteratura* rendent un signalé service à tous ceux qui travaillent l'archéologie romaine. Depuis vingt ans des travaux importants sont parus en ce domaine, des découvertes retentissantes ont rendu caduques des études de qualité. Or M. Vielliard a pu réimprimer la sienne sans y changer une virgule, sans y ajouter la moindre mise au point. Peut-on demander meilleure justification de la valeur exceptionnelle de sa contribution à l'histoire des origines de la Rome chrétienne ?

*Essai d'urbanisme chrétien* : il ne faut pas oublier l'objectif premier de l'auteur. Ce qu'il démontre d'une manière convaincante, c'est que l'implantation des lieux de culte à Rome du 3e au 8e siècles ne s'est pas faite au hasard, mais qu'elle a obéi à des lois démographiques. Si les plus anciens *tituli*, antérieurs pour la plupart à la persécution de Dioclétien, sont situés sur les collines (Viminal, Esquilin, Coelius, Aventin) et dans le Transtévère, c'est que ces régions étaient dans l'Antiquité les régions les plus peuplées, ainsi que le montrent les documents profanes et les ruines. De même les diaconies sont apparues tout naturellement près du port sur le Tibre et aux abords des grandes rues, puisque avant d'être des lieux de culte, elles étaient des centres de ravitaillement, des relais du « Secours Catholique » de l'époque. Quand, à partir des invasions bar-

bares, surtout après le siège des Goths (537-538), les aqueducs, qui alimentaient en eau les collines, eurent été coupés, et que seule la partie basse de la ville continua à recevoir de l'eau, la population descendit insensiblement vers la boucle du Tibre, et celle-ci se peupla des églises de la Rome médiévale, tandis que les collines devenaient désertes et qu'elles le resteraient jusqu'à la fin du 19e siècle. Nul avant M. Vielliard n'avait reçu aussi vivement le lien existant entre le mouvement de la population romaine et l'expansion des lieux de culte.

Mais, indépendamment de la mise en valeur d'un urbanisme chrétien, les Recherches sur les origines de la Rome chrétienne nous font assister à l'expansion même du christianisme dans la ville : entre l'instauration du culte chrétien dans les *insulae* du 3e siècle, soit à l'étage d'un immeuble comme à Saint-Clément, soit au rez-de-chaussée comme à Saint-Martin-aux-Monts (l'ancien titre d'Équitius étudié par l'auteur dans une thèse retentissante) et son implantation au Forum, suivie de la dédicace de l'antique Panthéon en l'honneur de la Vierge Marie et des Martyrs (vers 610), on perçoit que l'Église romaine a vu se réaliser en elle la parole du grain de sénevé.

Leo Cunibert Mohlberg : *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (*Sacramentarium gelasianum*), *Rerum ecclesiasticarum documenta*, Casa editrice Heder, Roma, 1960, 316 pp.

Le Sacramentaire gélasien ancien, dont Wilmart disait : « Hic praestantissimus inter omnes Romanae liturgiae codices », est vraiment à l'ordre du jour. Après l'imposante étude que lui a consacrée M. Chavasse (voir *L.M.D.*, n° 58, pp. 149-158), voici que Dom Mohlberg et ses deux collaborateurs, Dom L. Eizenhöfer et Dom P. Siffrin, en donnent l'édition critique dans la collection *Rerum ecclesiasticarum documenta* de l'abbaye de Saint-Anselme-de-Urbe, où ils ont déjà publié, en un temps record, le *Sacramentarium veronense*, le *Missale Francorum* et le *Sacramentarium Gallicanum vetus*, dont *La Maison-Dieu* s'est plu à saluer successivement la parution. Il convient d'en féliciter et d'en remercier aussi la maison Herder qui, en assumant la charge de l'édition et sa parfaite réalisation technique, rend un service exceptionnel aux études liturgiques.

Tandis que, selon l'usage de son temps, le premier éditeur du Sacramentaire gélasien, le bienheureux Joseph-Marie Tommasi, avait tenu à rectifier les erreurs et les faiblesses du copiste franc du 8e siècle, les éditeurs de 1960 ont veillé, au contraire, à nous ménager un contact direct avec le célèbre *Reginensis* 316. Si les reproductions hors-texte ne peuvent rendre totalement, en noir et blanc, la vivacité des couleurs qu'a conservée le manuscrit vatican, du moins le texte a-t-il été scrupuleusement respecté. On pourra juger de la différence entre les éditions anciennes et la nouvelle sur un exemple précis. Voici la secrète du Dimanche des Rameaux dans Tommasi : *Ipsa majestati tuae, Domine, fideles populos commendet oblatio : quae per Filium tuum reconciliavit amicos, Iesum Christum Dominum nostrum* (*Codices Sacramentorum nongentis annis vetustiores, Romae,*

1680). C'est là sans doute ce qu'avait voulu exprimer l'auteur. Mais voici le texte même du *Reginensis*, que publie Mohlberg : *Ipsa maiestati tuae, domine, fidelis populus commendit oblatio, qui per filium tuum reconciliavit amicus, Iesum Christum dominum nostrum* (n° 331).

Comme ils le firent pour les volumes précédents, les éditeurs ont joint au texte du *Reginensis* 316 les textes parallèles. Ceux-ci sont d'autant plus intéressants qu'ils consistent dans les derniers feuillets du manuscrit, conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris (B. N., ms. lat. 7193) et dans l'Index d'un sacramentaire frère du *Reginensis*, l'Index de Saint-Thierry (Reims, Bibliothèque municipale, 8 C 142).

L'importance du Sacramentaire gélasien ne tient pas seulement à son antiquité, à la place qu'il occupe dans l'histoire de la liturgie, mais encore à la plénitude, à la beauté de ses formulaires. Quand on a tant soit peu pratiqué son texte, quand on a essayé de prier avec ses oraisons et ses préfaces, on sent quelle splendeur la liturgie romaine a laissée de côté, en adoptant d'une manière exclusive le Sacramentaire grégorien, qui est la source principale du Missel romain. Si l'on faisait une publication synoptique des formulaires quadragésimaux du Gélasien et du Grégorien, on sentirait la différence. Contentons-nous de lire la collecte de la fête de saint Jean l'Évangéliste : *Deus, qui per os beati apostoli Iohannis evangelistae uerbi tui nobis arcana reserasti, praesta, quaesumus, ut quod ille nostris auribus excellenter infudit, intellegentia conpetentes eruditione capiamus* (n° 36). Un prêtre n'apprend pas à devenir un célébrant en s'initiant seulement aux rubriques, voire aux techniques de la parole publique; il doit encore le faire en se pénétrant des vieux textes liturgiques, en les assimilant lentement, comme on se pénètre des Sermons de saint Léon le Grand ou des *Tractatus in Iohannem* de saint Augustin.

G. Millet : *Broderies religieuses de style byzantin*. Presses Universitaires de France, Paris, 1947, 132 pp. et 216 planches.

Ce n'est pas là un ouvage récent, mais il semble avoir échappé, lors de sa parution, aux recenseurs de *La Maison-Dieu* et nous voudrions faire partager au lecteur le plaisir que nous avons trouvé à en étudier les planches. On sait l'intérêt que présentent les documents figurés anciens, tant pour la connaissance du vêtement sacré que pour celle de la conception liturgique d'une époque. C'est dire l'importance qu'il convient d'attacher au répertoire établi par le professeur G. Millet et aux excellentes reproductions des broderies liturgiques byzantines qu'il a inventoriées en Serbie, en Grèce (principalement au Mont-Athos), à Venise, à Londres ou à Rome. Tout pèlerin de Rome a pu contempler à la sacristie de Saint-Pierre la fameuse dalmatique dite « dalmatique de Charlemagne ». Or il ne trouvera ici pas moins de dix-sept planches reproduisant les détails de la dalmatique, que l'auteur date du 15e siècle (étude pp. 67-71, planches 135-151). L'ouvrage est consacré au costume liturgique et aux

voiles. Aussi, après la présentation et l'analyse ornementale des diverses pièces du vêtement liturgique byzantin (épimanikia, epigonatia, dalmatique), pouvons-nous admirer rideaux, voiles eucharistiques et surtout d'admirables *épitaphioi*. Ces voiles représentant la mise au tombeau, qui sont l'objet d'une telle vénération dans l'office byzantin du vendredi saint au soir, témoignent d'une sensibilité religieuse dont on a peut-être fait trop rapidement l'apanage du moyen âge occidental.

P. Jounel.

Adolf Adam : *Firmung und Seelsorge.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1959, 14, 5 × 21, 262 pp.

Les études nombreuses qui ont été récemment consacrées au sacrement de confirmation, du point de vue historique, liturgique, théologique, pastoral, montrent par leur diversité même que ni la théologie, ni la pastorale du second sacrement de l'initiation chrétienne n'ont encore été jusqu'au bout de leur tâche, ni dit leur dernier mot. Quelle est au juste la signification de la confirmation, et quelle est sa grâce propre ? à quel âge convient-il de la conférer ? quelle préparation convient-il de lui donner ?... Autant de questions qui se posent avec urgence aux pasteurs comme aux théologiens, et qui, il faut bien l'avouer, n'ont pas toujours reçu de réponses pleinement satisfaisantes. M. Ad. Adam, auteur d'une étude sur le sacrement de confirmation d'après saint Thomas d'Aquin (Fribourg-en-Br., 1958), rend donc aux théologiens et aux pasteurs un service appréciable en leur présentant les résultats d'une enquête à la fois historique et théologique sur la pastorale de la confirmation. Il consacre un chapitre à chacune des questions que nous venons de formuler; il en ajoute deux autres sur le parrain de confirmation et sur la cérémonie elle-même et ses rites.

Sa méthode est d'abord historique; sa recherche va de l'Écriture et des Pères jusqu'aux documents épiscopaux les plus récents. De cette enquête les éléments les plus neufs et les plus intéressants sont sans doute ceux qu'il extrait des synodes diocésains ou provinciaux, des anciens rituels ou pontificaux : ces pages révèlent la lecture d'une masse considérable de documents (Adam a étudié surtout, mais non exclusivement, les synodes allemands et français; les lecteurs de langue française seront surtout intéressés par les premiers). En parcourant ces documents, on ne manquera pas d'être surpris des variations considérables qu'a connues la pratique de la confirmation à travers les âges et dans les diverses parties de la chrétienté, et aussi les négligences graves et les abus étranges qu'on s'est trop souvent permis à l'égard de ce sacrement. Un Concile de Rouen de 1581 estime que la plupart des gens ne savent même pas qu'il y a un sacrement de confirmation; le Concile de Soissons de 1849 déplore que beaucoup de chrétiens ne le reçoivent pas; tandis que le 1er Concile provincial de Milan tenu par saint Charles Borromée en 1565 met en garde contre l'abus des cadeaux faits par les parrains aux confirmands, cadeaux qui étaient souvent une tentation de recevoir à plusieurs reprises le sacrement !

Mais là n'est pas le plus important. La signification de la confirmation a été récemment encore l'objet d'assez vives controverses (cf. notre article *Sur la théologie de la confirmation*, dans *Revue des Sc. Philos. et Théol.*, 38, 1954, pp. 637-657). Adam en refait à son tour un bref exposé, à partir d'une étude historique, rapide, mais exacte et précise, du développement de la notion qu'on s'est faite dans l'Église du sens de la confirmation; l'étude des *noms* eux-mêmes qu'on a donnés au second sacrement de l'initiation peut nous apprendre beaucoup sur le sens du sacrement lui-même. Sur cette signification, l'auteur prend nettement parti : la confirmation est le sacrement de l'achèvement (*consummatio*) de la vie chrétienne; ce n'est pas seulement une « confirmation », au sens juridique du mot (*Bestätigung*), mais le renforcement, le développement plénier de la vie reçue dans la nouvelle naissance du baptême. Ceci permet de répondre à une objection formulée naguère par Gr. Dix : si le baptême doit recevoir une « confirmation » ultérieure, c'est qu'il n'est pas suffisant par lui-même et qu'il ne donne pas le Saint-Esprit. Si, le baptême est suffisant par lui-même et il donne le Saint-Esprit, mais la confirmation achève et renforce ce don, elle est le sacrement de la plénitude de l'Esprit. Par un autre biais, on pourra dire encore avec saint Thomas qu'elle est le sacrement de l'adulte chrétien (Adam n'a pas pu connaître les articles de J. Latreille dans la *Revue Thomiste*, 1957, pp. 5-28; 1958, pp. 214-243). Ces considérations, solidement appuyées sur la Tradition, permettent à l'auteur de mettre au point certaines conceptions et certaines formules modernes, moins traditionnelles, on n'en saurait douter : sacrement de l'Action catholique, de la personnalité et de la responsabilité, ordination pour le sacerdoce spirituel (c'est par le baptême que le chrétien est investi du « sacerdoce royal », p. 50), ou conformité aux souffrances et à la passion du Christ. Pour ingénieuses et édifiantes qu'elles soient, ces conceptions nouvelles ne tiennent pas assez compte de la tradition patristique, liturgique, théologique : la confirmation est le sacrement de la plénitude de l'Esprit et de la pleine maturité de la vie spirituelle.

Adam consacre une centaine de pages à deux autres questions, dont l'importance pastorale est grave : celle de l'âge de la confirmation (cette question n'est pas sans rapport avec ce que nous venons de dire sur la confirmation, sacrement de l' « adulte » chrétien !), et celle de la préparation qu'il convient de lui apporter. S'il est vrai qu'historiquement l'intention de l'Église est qu'on suive l'ordre normal et progressif de l'initiation, et que la confirmation précède la première communion, l'histoire aussi ne montre pas moins qu'il y a eu, et qu'il y a encore sur ce point des hésitations et des variations considérables (Adam cite à plusieurs reprises l'article de R. Levet paru dans cette revue, 54, 1958). Le problème est né du souci d'assurer au confirmand une préparation spirituelle et psychologique et une instruction catéchétique suffisantes; ces raisons pédagogiques ont amené à retarder considérablement la confirmation : Adam remarque que ces considérations ont joué, au moins en Allemagne, à partir de l'époque de l'*Aufklärung*, quand les soucis didactiques et psycho-

logiques ont fait quelque peu perdre de vue la valeur propre du sacrement lui-même. Le problème d'ailleurs s'est trouvé compliqué quand saint Pie X, réagissant contre de vieux abus et revenant à la pratique traditionnelle de l'Église, a rappelé l'obligation de faire communier les petits enfants. Fallait-il quand même conférer la confirmation avant la première communion ? Il faut avouer que le problème n'a pas encore trouvé de solution pleinement suffisante, qui fasse droit à toutes les exigences d'une situation complexe !

La solution idéale serait toute simple : il suffirait de pouvoir, après la confirmation et la première communion qui la suit, assurer longtemps encore l'instruction catéchétique et la formation chrétienne des confirmés. Les conditions pastorales ne permettent pas partout, hélas ! une telle solution. Tous les pays ne peuvent assurer à leurs enfants une catéchèse aussi prolongée et solidement organisée que celle que A. Adam nous laisse entrevoir dans les diocèses allemands. Il faut bien se contenter la plupart du temps d'une cote mal taillée !

On retiendra aussi bien des indications et suggestions intéressantes, inspirées des efforts qui se font de côté et d'autre, sur la préparation à la confirmation, les retraites, neuvaines, instructions, etc. Il semble que cette préparation doive être centrée autour d'une catéchèse sur le Saint-Esprit avec qui le confirmé doit apprendre à entrer en relations *personnelles*.

Quant à la cérémonie elle-même, on pourrait aussi retenir ici beaucoup de suggestions utiles, qui tendent toutes à assurer le sérieux, la gravité, le recueillement qui doivent entourer un si grand sacrement. Adam regrette en particulier que le trop grand nombre des candidats nuise si souvent à la solennité de la cérémonie et au recueillement des confirmands : mais ici encore, comment échapper à l'urgence des nécessités pastorales ? On serait tenté de chercher une solution dans l'extension de la faculté accordée au curé par le décret *Spiritus Sancti munera*... Mais Adam remarque que cette facilité serait au détriment d'un élément important du sacrement : l'achèvement de l'initiation doit être réservé à l'évêque, chef de la communauté chrétienne. « L'édification du Corps du Christ doit s'accomplir dans une liaison étroite avec les évêques successeurs des apôtres » (p. 134). On appréciera par cet exemple comment Adam sait se garder des solutions hâtives et trop faciles, et tenir une position équilibrée entre les nécessités pastorales et les réalités théologiques en cause.

On ne lira pas sans intérêt, voire sans un sourire, les vingt pages (pp. 218-238) que l'auteur consacre au rite du *soufflet*, qui dans l'esprit de bien des gens serait presque la cérémonie essentielle de la confirmation, celle en tout cas qu'on remarque le plus et dont on garde le souvenir. Ce rite n'est pas signalé avant Durand de Mende (fin du 13e s.), et on n'en a proposé pas moins de six explications : celle qui tend à s'imposer de nos jours voit dans ce soufflet un geste paternel d'affection qui se serait substitué au baiser de paix. Adam écarte ces explications, pour en retenir une, qui est assez amusante. C'est un vieil usage, attesté en bien des régions, de donner une gifle à un enfant, ou de lui tirer les oreilles, pour fixer dans sa mémoire le souvenir d'un événement important. Ainsi on aurait

donné un soufflet à la fin de la confirmation, pour que l'enfant s'en souvienne, et ne soit pas tenté de la recevoir à nouveau, pour recevoir à nouveau aussi des cadeaux de son parrain ! L'explication vaut ce qu'elle vaut; on retiendra la suggestion discrète d'Adam, qui souhaiterait la disparition de ce rite accidentel, souvent incompris, et qui dans certains milieux peut prêter à faire rire du sacrement.

Nous en avons dit assez pour faire entrevoir tout l'intérêt qu'on peut prendre à la lecture de ce livre, l'abondance et la solidité de son information, la sûreté et l'équilibre de son jugement pastoral et théologique. On en souhaiterait volontiers une traduction ou une adaptation à l'usage des lecteurs de langue française, qui y trouveraient certainement beaucoup à prendre et à retenir. Il reste, comme nous le faisions observer avec l'auteur lui-même au début de ce compte rendu, que si la pastorale de la confirmation paraît encore se chercher, c'est peut-être parce que la théologie elle-même de la confirmation n'a pas été aussi poussée que celle d'autres sacrements. A notre sens, elle devrait poursuivre sa recherche en liaison avec une théologie plus poussée elle aussi du Saint-Esprit et de sa mission dans l'Église et dans le chrétien.

P. Th. Camelot, o.p.

V. Saxer : *Le culte de Marie-Madeleine en Occident, des origines à la fin du moyen âge.* L+463 pp. (en 2 tomes) et 9 cartes, dans *Cahiers d'arch. et d'hist.* publ. sous la direction de René Louis, n° 3. Paris, 1959.

Cette thèse de doctorat en théologie constitue une enquête méthodique et complète sur le culte occidental de Marie-Madeleine : question toute nouvelle parce qu'étrangère aux querelles périmées autour des « traditions » provençales. Après avoir délimité les problèmes magdaléniens, l'auteur analyse les manifestations diverses de ce culte : sanctuaires, reliques, fêtes liturgiques, messes, offices, etc.

La période du haut moyen âge n'offre aucun document sérieux, excepté ceux d'ordre liturgique; on constate que les mentions de la Madeleine dans les martyrologes et les sacramentaires apparaissent bien avant les sanctuaires et les reliques. Le 11e siècle marque un essor rapide manifesté par la multiplication des lieux de culte et une égale prolifération de reliques; à l'époque du développement de l'érémitisme et dans le courant mystique qui a précédé la croisade, Vézelay devient le grand centre de pèlerinage magdalénien. Dès le 11e siècle et pendant le 12e, la célèbre abbaye bourguignonne diffuse le culte de Marie-Madeleine qui atteint rapidement son apogée ainsi qu'en témoignent missels et livres d'heures. L'analyse des manuscrits liturgiques permet à la fois d'acquérir la certitude que cette impulsion est bien d'origine vézelienne et de constater que la célébration liturgique de la sainte apparaît en ce temps-là de date récente. Au 13e siècle, lorsque le pèlerinage de Vézelay tombe en décadence, Saint-Maximin, en Provence, assure la relève; à l'exhumation des reliques vézeliennes de 1265 s'oppose l'invention maximinoise de 1279. Malgré le rayonnement des sanctuaires provençaux, le culte magdalé-

nien décline dans l'ensemble, à la fin du 13e et au début du 14e siècle.

Quoi qu'en pensent certains esprits chagrins, l'œuvre de M. Saxer n'est point celle d'un « dénicheur de saints », pour reprendre l'épithète décochée jadis à Mgr Duchesne par ceux, du moins, qui n'ont jamais su le lire. Au contraire, l'auteur fait œuvre constructive en mettant en lumière la figure composite de la Madeleine médiévale : elle est à la fois la pécheresse convertie, l'âme contemplative dépeinte selon le modèle de Marie, sœur de Marthe, et surtout le témoin de la Résurrection; ce dernier trait est sans doute le plus authentique de sa physionomie. (Si l'office du 22 juillet était un jour révisé, il serait souhaitable que l'on y souligne le rôle pascal de Marie-Madeleine.)

Cette rapide analyse de la thèse de M. l'abbé Saxer en laisse deviner la solide érudition et dispense l'auteur de subir des congratulations conventionnelles. Cette thèse ne peut qu'inciter à poursuivre la révision des offices propres des diocèses de France. L'exemple ne vient-il pas de haut ? Le pape Benoît XIV écrivait au cardinal de Tencin : « ... le retranchement de légendes fera crier (*sic*) ceux qui tiennent les faits qui y sont contenus pour si certains qu'ils seraient disposés à se faire martyriser pour en soutenir la vérité. Mais cette critique nous paraît bien moins importante que celle par laquelle on nous reprocherait de faire lire, au nom de l'Église, des faits apocryphes ou douteux. »

Un autre mérite, et non des moindres, de la thèse de M. Saxer est de contribuer à clarifier la notion de tradition. On sait qu'il y a une Tradition — avec un grand T source de la Révélation tout comme la Sainte Écriture. Toutefois, les traditions hagiographiques ne se situent point sur le même plan de la foi et ne sont pas garanties par l'autorité de l'Église. La légitimité du culte d'un saint est suffisamment établie par sa possession séculaire; mais tout ce qui concerne les récits hagiographiques relève de la critique historique, et c'est à celui qui affirme qu'incombe le devoir de fournir des preuves.

Certains regretteront peut-être que l'ouvrage de M. l'abbé Saxer nous fasse « perdre » bien des choses... Pourquoi, au contraire, ne nous aiderait-il pas à en gagner davantage ? Ne serait-ce pas un bénéfice que le personnage de Marie-Madeleine, restitué à sa vérité, nous remît sur la voie de quelques équilibres oubliés, sinon perdus ? A moins que nous ne préférions persister dans des divagations sentimentales, par peur de l'ascèse qu'impose la conformité à la vérité.

Raymond Boyer.

Ch. Courtois : *Les Vandales en Afrique.* Arts et métiers graphiques, Paris, 1955, 46 pp.

E. Marec : *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin.* Arts et métiers graphiques, Paris, 1959, 260 pp.

Ces deux ouvrages, qui ont été publiés par les soins du Gouvernement général de l'Algérie, font honneur tant à leur commun éditeur

qu'à leur auteurs respectifs, car la qualité de l'édition, la perfection avec laquelle ils ont été illustrés sont dignes du texte lui-même.

Mais plus encore que la collection dans laquelle ils paraissent, un nom prestigieux relie l'un à l'autre les ouvrages de MM. Courtois et Marec, celui d'Augustin : *Les Vandales en Afrique* évoquent avant tout pour nous le drame ultime de la vie d'Augustin, et les *Monuments chrétiens d'Hippone*, le cadre dans lequel a retenti sa grande voix. Soyons reconnaissants à M. Erwan Marec de s'être attaché avec une ténacité toute bretonne à faire surgir de terre l'insula chrétienne d'Hippone : autour de la Grande Basilique, que l'archéologue croit pouvoir identifier avec la *Basilica Pacis*, ce sont toutes ses annexes que nous sommes invités à parcourir : le baptistère avec le consignatorium et la salle des catéchumènes, le secrétarium, la demeure épiscopale d'Augustin avec sa cour intérieure et ses salles résidentielles à pavements ornés de mosaïques. Le baptistère a conservé trois des quatre colonnes qui supportaient le ciborium surmontant la cuve baptismale dans l'abside de la basilique, voici la marche sur laquelle se dressait la cathedra d'Augustin : c'est là qu'ont été dites telle parole et telle autre, qui sont l'âme de notre âme. La dernière partie de l'ouvrage présente un examen des textes relatifs aux monuments chrétiens d'Hippone susceptibles d'être confrontés avec les ruines. Elle est très éclairante pour la topographie de la ville épiscopale d'Augustin.

Mais pourquoi Hippone-la-Royale n'est-elle plus qu'un champ de ruines? C'est un des problèmes que tend à élucider le livre de M. Christian Courtois. La fin de l'Afrique romaine a fourni plus d'une fois un thème privilégié à des dissertations sur la précarité des civilisations. On devine qu'ici la question est abordée de plus haut. Si l'histoire des Vandales et la présentation des structures de leur État africain sont faites avec maîtrise, il est évident que notre attention est retenue avant tout par l'étude de l'état dans lequel se trouvait l'Afrique romaine à la veille de l'invasion. On lira avec le plus grand intérêt les pages qui nous présentent *le « climat » de l'Afrique romaine* (pp. 126-152). Au fond, la romanisation de l'Afrique ne fut jamais que superficielle. Du point de vue linguistique, par exemple, « il ne s'agit pas de minimiser l'ampleur de la conquête linguistique opérée par Rome. Il s'agit d'en marquer les limites. Pas plus que l'arabe, le latin n'est parvenu à éliminer les parlers traditionnels » (p. 128). Les dernières lignes de l'auteur, écrites en 1954, résument tout son livre; elles ne se liront pas sans émotion : « Ce n'est pas dans l'événement fortuit que constitue la conquête vandale qu'il faut aller chercher la cause véritable de l'échec final de Rome en Afrique. La raison profonde en est dans l'insuffisante assimilation du monde berbère au moment où la détresse générale de l'Empire n'a plus permis de la poursuivre. S'il ne s'agit pas de contester l'œuvre gigantesque entreprise par les *Patres* et continuée par les Césars, on doit du moins constater qu'elle n'avait point atteint ce degré d'achèvement qui consacre les constructions humaines dans une relative pérennité. Et quand, au spectacle des ruines, notre esprit s'interroge sur les secrets de la vie morte, il ne lui suffit point pour en forcer l'énigme

d'évoquer tour à tour les instants du désastre; il lui faut remonter jusqu'aux siècles heureux où l'Empire éblouissait les hommes de son incomparable illusion » (p. 359).

G. Deanesly : *Histoire de l'Europe du haut moyen âge* (476 à 911). Paris, Payot, 1958, 756 pp.

L'ouvrage de Mrs Gargeret Deanesly, professeur d'Histoire à l'Université de Londres, a reçu le meilleur accueil de la critique; revues et journaux en ont donné des recensions fort élogieuses, ratifiant le jugement que porte M. Fawtier, de l'Institut, dans la préface de l'édition française : « Ce beau livre est écrit par une historienne expérimentée, toujours très près des textes qu'elle connaît bien, qu'elle cite volontiers, mais qui est aussi très près de la vie » (p. 8). C'est sur de telles recommandations que nous avons ouvert le livre. Il se lit avec une extrême facilité. Certains chapitres, tel celui qui traite des transformations économiques amenées en Occident par la substitution des royaumes barbares à l'empire romain (pp. 154-170), sont d'une belle venue. La mise en relief de l'influence de Byzance sur l'Europe barbare durant les siècles où s'élaborait une nouvelle culture est très neuve et il n'est aucun historien de la liturgie qui ne souscrive pour sa part à de telles vues. Rendons également hommage à l'objectivité et au respect avec lesquels l'auteur aborde l'Église du haut moyen âge, l'Église de Léon le Grand, de Grégoire le Grand et de Benoît. Nous sommes très loin de la passion anticléricale qui animait M. Pepe dans *Le moyen âge barbare en Italie* (Payot, 1956) recensé ici même (*La Maison-Dieu*, 52, p. 156).

On regrettera cependant que la bibliographie de plusieurs chapitres demeure superficielle. C'est ainsi que le chapitre consacré aux Vandales aurait pu tenir compte au moins dans l'édition française, du livre de Ch. Courtois (recensé ci-dessus). Mais on s'affligera surtout de certaines erreurs de fait qui sont vraiment incompréhensibles : « En 394, lit-on p. 120, à la mort de l'évêque Valérius, Augustin devint évêque d'Hippone et le demeura jusqu'au jour où il fut tué, au siège de la ville, en 430. » Saint Augustin mort au combat ! On n'en croit pas ses yeux. Il y a malheureusement plus grave : « De mars 537 à mars 538, Bélisaire assiégea Rome... Bélisaire prit Rome en 538 » (p. 65). Comment a-t-il pu échapper au savant auteur que, durant le siège de 537-538, Bélisaire n'était pas l'assiégeant, mais l'assiégé ? Le général byzantin était entré dans Rome le 9 décembre 536 et c'est Vitigès et ses Goths qui vinrent l'assiéger au printemps 537. Disons enfin notre vive déception devant la manière dont a été traduite la phrase célèbre par laquelle saint Grégoire le Grand commence sa vie de saint Benoît : *Fuit vir vitae venerabilis, gratia Benedictus et nomine* (*Dialogues*, lib. 2, prologue). Cette phrase, qui chante littéralement dans nos mémoires, puisqu'elle constitue la première antienne des Laudes du 21 mars au rite bénédictin, devient, dans l'ouvrage de Mrs Deanesly : « Il y avait un homme à la vie misérable, qui par la grâce de Dieu s'appelait Benoît » (p. 73). Après de

telles erreurs, ce n'est que vétille d'affirmer : « Constantin avait été baptisé en 337, quelques jours avant la mort de saint Sylvestre » (p. 230), quand la Chronique des papes enregistre la mort de Sylvestre au 31 décembre 335.

J. Gaudemet : *L'Église dans l'Empire romain* (4e-5e siècles), Paris, Sirey, 1958, 770 pp.

C'est par un maître livre que M. le professeur Gaudemet inaugure l'*Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident* publiée sous la direction de M. le doyen Gabriel Le Bras. Tome III de la collection, le volume consacré à l'Église dans l'Empire romain est en fait sorti des presses antérieurement aux deux tomes qui doivent étudier les Temps apostoliques et l'ère des persécutions.

L'ouvrage comporte trois livres. Le premier présente l'organisation de l'Église : le peuple fidèle (l'incorporation, l'exclusion, la réintégration), les états dans l'Église (la constitution du clergé, la condition du laïcat, l'expansion monastique), les éléments de la puissance (l'autorité, la richesse, les honneurs), la coordination (le gouvernement de la communauté locale, le gouvernement de l'Église : autonomie et unité), la théorie du droit et de la loi. Le livre second traite de l'Église dans la cité : l'Église et le droit séculier, l'Église et la vie familiale, économie et société, l'Église et la culture païenne. Le livre troisième est consacré à la vie religieuse : le souci de l'unité (diffusion de la doctrine, la défense de l'orthodoxie, relations avec les juifs et les païens) la liaison cultuelle (les lieux de culte, les temps liturgiques, le sacrifice eucharistique), les moyens de salut (les sacrements, la piété, le dernier passage), la morale sociale. Le tout se termine sur une vision de l'idéal chrétien de Silvestre à Gélase (314-496).

La seule énumération des chapitres du livre de M. Gaudemet indique mieux l'intérêt qu'il présente pour nous qu'un hommage admiratif, mais il faut avoir lu attentivement l'ouvrage pour découvrir la qualité de cette synthèse, pour inventorier toutes ses richesses. A l'heure actuelle où l'on aime, par exemple, à souligner l'importance de la coutume juridique, on aura intérêt à lire les pages qui lui sont consacrées (pp. 474-480). Ce sont sans doute les sections consacrées à la constitution du clergé (pp. 98-185) et au gouvernement de l'Église (pp. 377-467) avec celles qui traitent directement de liturgie (pp. 654-703), qui retiendront le plus longuement l'attention du liturgiste. Les lecteurs de la collection *Lex Orandi* n'ont pas oublié le chapitre que M. Gaudemet a écrit sur *L'Ordre dans la législation conciliaire de l'antiquité* pour les *Études sur le sacrement de l'Ordre* (pp. 233-256). Ils savent que, si l'étude de la liturgie a beaucoup à recevoir des historiens du Droit, l'apport de ceux-ci est d'autant plus bénéfique qu'ils ont un sens plus profond du mystère chrétien.

P. Jounel.

# Les Missels pour enfants[1]

Chaque année cinq ou six nouveaux missels d'enfants sont édités, et, malgré le grand nombre de ceux qui existent déjà, il y a des auteurs qui arrivent à faire du nouveau, et quelquefois du bon.

## I. — Missels pour enfants

1) Individuels.

a) *Premiers missels pour les petits (5-7 ans).*

134. **Je vais à la messe.** Apostolat Liturgique, Abbaye Saint-André, Bruges, et Société Liturgique, Paris, 1956; 92 pp., 9,5×15, ill., cartonné. Sommaire : Ordinaire de la Messe.

Sous une agréable couverture glacée, et sur un papier blanc et fort, le texte se présente en gros caractères de deux couleurs, particulièrement bien lisibles pour les petits; les textes sont clairs et bien aérés. Quant aux illustrations, elles sont constituées par des photographies en couleurs bien rendues du prêtre à l'autel; mais il est dommage que ce prêtre ait un air rébarbatif et peu engageant.

Les traductions sont compréhensibles. Mais il aurait été préférable de se rapprocher plus encore du texte liturgique, et de mieux séparer les prières proprement dites des explications. Ces dernières sont assez bonnes, visant plus à signaler les gestes et les attitudes du prêtre, quelquefois seulement à donner le sens des gestes et des prières.

Tel quel, ce petit livret peut être utilisé avec des enfants de 5 à 7 ans.

135. Abbé Louis Rétif : **Le Missel des Petits.** Éditions Fleurus, Paris, 1959; 40 pp., 14,5×18,5, ill. (Lucette Leprêtre), relié. Sommaire : Ordinaire de la Messe.

Voici encore une couverture glacée lavable, mais dans un grand format bien adapté aux jeunes enfants. Le papier est bien blanc et très fort. La typographie, en deux couleurs, est grosse et lisible, et l'éditeur a eu la bonne idée d'utiliser des caractères différents pour les textes de prières et pour les explications.

Les illustration d'une « maman de quatre enfants » sont moins heureuses.

1. Cf. *Missels de Communion. Missels pour Enfants* (Paris, C.P.L., 1951, in-8°, 47 pp., 1 NF), et *La Maison-Dieu* (n° 34, 2e trimestre 1933; n° 39, 3e trimestre 1954; n° 43, 3e trimestre 1955; n° 49, 1er trimestre 1957; n° 52, 4e trimestre 1957; n° 57, 1er trimestre 1959).

Les couleurs sont mal assorties : un vert terne et parfois « plat d'épinards », avec un jaune et un rouge vifs. Certains dessins sont flous et naïfs, mais surtout beaucoup sont trop compliqués (comme le tableau des temps liturgiques), ou rappellent un peu ceux de Dubout (non sur le plan de l'humour, mais sur celui du nombre de personnages et de détails représentés), et dispersent l'attention de l'enfant en l'empêchant de prier : ces défauts peuvent être légèrement atténués par les parents qui utiliseront le feuillet explicatif. Il n'en reste pas moins que la mise en page est horriblement chargée et qu'elle ne répond pas au besoin de clarté et de simplicité de l'enfant.

Le terme « petits » dans le titre, et son emploi abusif dans l'Introduction du missel, ne sont pas très psychologiques, car même les jeunes enfants n'aiment pas à être traités ainsi. La traduction du *Credo*, qui consiste en une simplification du texte liturgique, est très bonne. D'autres parties de la messe sont un peu dans la même ligne; seuls le *Confiteor* et le *Gloria* sont un peu « adaptés ». La préface de ce missel annonce qu'il est centré sur l'idée de la Messe-Repas, ce qui correspond fort bien aux possibilités de compréhension des plus jeunes; mais pratiquement cette idée n'est guère exploitée qu'à l'Offertoire. Celui-ci est bien mis en valeur par la typographie un peu aérée et par le nombre de pages qui lui sont consacrées; proportionnellement la communion semble un peu escamotée.

Il faut faire une mention spéciale au feuillet explicatif, qui donne aux parents des suggestions pour l'utilisation de ce livre de messe, dans un sens qui soit celui d'une vraie initiation liturgique. Il est regrettable que ce missel, conçu pour des 5-9 ans, soit présenté d'une façon telle qu'il ne soit guère utilisable que de 7 à 8 ans, car avant il sera un peu compliqué, et après il paraîtra trop enfantin.

b) *Missels pour les moyens (7-10 ans).*

131. Chanoine Maurice Le Bas : *Dominical pour les enfants.* Mellottée à Limoges (imprimé par Brepols à Turnhout, Belgique), 1958; 237 pp., 9×13,5, ill. (Chader), reliures diverses. Sommaire : Ordinaire de la Messe, Propre (dominical), Prières, Confessions, Communion, Saluts.

C'est le type du missel « traditionaliste », que l'on s'étonne de voir publier en 1958. La couverture a un aspect ancien. Si le papier est beau et blanc, la typographie en deux couleurs est trop petite. Les illustrations (d'ailleurs sans imprimatur) sont de mauvais goût, dans le style Saint-Sulpice, avec des couleurs criardes, et mêlent le symbole et la réalité.

Malgré les principes exposés dans la Préface, le style des traductions n'est absolument pas adapté aux enfants et utilise parfois des termes inhabituels (par exemple « après-communion » mis à la place de postcommunion). Pour la confession, l'examen de conscience n'est qu'exceptionnellement présenté sous l'angle positif, et aucune idée n'est donnée pour prendre des résolutions. Un tel « dominical » (dont le titre n'est pas très attirant pour des enfants) n'offre donc pas d'intérêt pour les 8-11 ans, à l'intention desquels il a été édité.

† 132. Marie Fargues : **Le Livre de Messe de l'Enfance (pour les dimanches et les fêtes).** Mame, Paris-Tours, 1958; 188 pp., 11×15, ill. (René Dionnet), reliures diverses. Sommaire : Prières, Confession, Communion, Ordinaire de la Messe, Propre (Épîtres et Évangiles des dimanches et fêtes).

Précisons d'abord qu'il s'agit d'une nouvelle édition, encore améliorée,

du *Livre de Messe de l'Enfance*, du même auteur, analysée dans cette chronique sous le n° 106.

La couverture est sobre, et de caractère sacré, malgré un dessin un peu compliqué. La typographie, en deux couleurs, est lisible, mais sans plus. Les photos en couleurs du précédent missel ont été remplacées par deux séries d'illustrations : les unes en noir et rouge, simples et compréhensibles; quelques-unes, en plusieurs couleurs, moins heureuses comme traits et comme teintes.

Le texte de Marie Fargues, relu par Mlle Dingeon, a les mêmes qualités que dans l'ancienne édition, et il y a même été apporté quelques améliorations de détail. On y a ajouté les épîtres et les évangiles des dimanches et fêtes, qui sont extraits du missel *Pour célébrer l'Eucharistie*, du R. P. Feder. Il faut rappeler le choix de prières bon et varié, pour les diverses circonstances de la vie de l'enfant.

En résumé, voilà une bonne réédition d'un livre de messe bien adapté aux enfants de 7 à 10 ans.

133. Dom Thomas Becquet, O.S.B. : **Missel du jeune Chrétien.** Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1958; 270 pp., 12 × 16,5, ill. (Étienne Morel), entoilé sous jaquette. Sommaire : Ordinaire de la Messe, Propre (Oraison, Épître, Évangile) pour quelques grandes fêtes, Prières, Sacrements.

La couverture solide est recouverte d'une jaquette agréable et gaie. Si le papier est blanc et fort, il est cependant un peu transparent. La typographie et la mise en page sont claires. Les figurines en noir, les lettrines et les dessins en couleurs sont assez modernes, mais dans l'ensemble sans exagération et compréhensibles.

Les traductions s'efforcent de résumer le texte latin et parfois de le simplifier, mais le but n'est pas toujours atteint. On peut regretter une inversion peu française à la fin des oraisons (pp. 40 à 43), et quelques membres de phrases pas très euphoniques comme « ce saint pain ».

L'idée de proposer huit « Propres » pour les différents genres de fêtes (adaptation des messes du « commun »), n'est pas mauvaise, et le choix en est bon. Les explications des pages 25 à 27 sont claires, mais les « signes » ne sont pas assez « parlants », et l'enfant, arrivé à la page des oraisons, ou à celle des épîtres, ..., ne se souvient pas de ces explications, et a tendance à lire les huit oraisons à la suite, de même pour les épîtres ... Il faudrait à chaque fois rappeler la nécessité de prendre seulement l'une des huit formules proposées, et accompagner chaque vignette d'un texte court « Fête de Notre-Seigneur », « Fête d'un Apôtre », ...

Les explications sont simples et bonnes; les figurines donnant la position du prêtre à l'autel sont claires et précises. L'ensemble revêt un caractère sacré, qui est éducatif pour les enfants sur le plan liturgique.

Il y a un bon choix de prières, en particulier celles avant et après la Communion, tirées de textes liturgiques, qu'il est conseillé de ne dire qu'avant ou après la messe. Les sacrements sont assez bien présentés. Mais pour la confession, si le texte est adapté, seul l'aspect négatif a été envisagé, et il n'est absolument pas question de résolutions à prendre.

Un feuillet de quatre pages, intitulé *Note pour les parents et les éducateurs* explique brièvement, mais simplement, ce qu'est et ce que contient ce missel.

Bien conçu pour les 7-10 ans, ce missel leur apprendra à prendre contact avec le « Propre », soit par les principales prières de messes de quelques grandes fêtes, soit par ces huit messes du « commun » (en tenant compte des réserves ci-dessus). Les plus grands pourront utiliser la traduction de l'Ordinaire de la Messe par le C.P.L., qui a été insérée à la fin du livre.

2) Pour groupes.

2) *Livres de messe proprement dits.*

† 136. **Missel de Frère Éloi.** Éditions Labergerie, Paris, 1959; 64 pp., 12 × 16, ill. (Michel Timoleonthos), relié. Sommaire : Ordinaire de la Messe, Cantiques.

C'est un peu le quatrième des trois Mousquetaires (Missels de Frère Jacques, de Frère Yves, des Dimanches et Fêtes). Si nous le classons dans la catégorie des missels de groupes (bien qu'il convienne aussi aux enfants assistant seuls à la messe), c'est parce que l'éditeur a réalisé ce nouveau livre de messe plus spécialement à la demande des paroisses et des collectivités. Celles-ci trouvaient le texte du *Missel de Frère Yves* excellent, mais son prix beaucoup trop élevé. Le *Missel de Frère Éloi* s'est contenté de reprendre l'Ordinaire de la Messe du *Missel de Frères Yves*, a supprimé le Propre (inutile dans les messes de groupe, où il est lu à haute voix), et a ajouté quelques cantiques; il se présente ainsi comme un livre soigné et d'un prix abordable, tout en répondant aux besoins d'une messe collective pour enfants.

La couverture glacée est simple et claire. Le papier est un peu crème, mais un grand soin a été apporté à la typographie : celle-ci, en deux couleurs, avec des caractères variés, est lisible; il en est de même pour la mise en page, qui est aérée et soignée, ne craignant pas de laisser des blancs. Les illustrations en deux couleurs, de style symbolique, sont simples et compréhensibles. Il semble que les éditions Labergerie ont atteint l'objectif qu'elles s'étaient fixé : réaliser un missel d'un prix extrêmement modique, qui soit un « beau missel ».

Nous ne reviendrons pas sur la traduction de l'Ordinaire de la Messe du *Missel de Frère Yves*, qui a déjà été analysée sous le n° 121, et qui est excellente. Ce texte est accompagné seulement de quelques brèves indications, les explications n'étant pas destinées à être données ou lues pendant la messe. Quant aux cantiques, tous modernes, ils sont bien choisis et adaptés.

En résumé, c'est là un très bon missel pour enfants de 7 à 12 ans s'ils assistent à la messe en groupe, et de 7 à 9 ans s'ils y vont seuls.

Alain de Sauveboeuf.

*Le gérant* : Claude Roguet, 29, boulevard Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 2-1960.